

صدر أربع مجلدات مع الكتاب
من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 4 أبريل 31 أيار - يونيو 2005

رئيس التحرير

أ. بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي

مستشار التحرير

أ.د. عبد الملك النجمي

هيئة التحرير

د. جيتون النسيب
د. رشا أحمد الصباح
د. مصطفى مفرقي
د. جابر مائل الله
د. محمد الهادي

مديرية التحرير

نوال التـروك

سكرتير التحرير

عبدالمعز سعود الرزوي

تم التخطيط والإخراج والتنفيذ
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

الكويت



مجلس إدارة مجلس
مجلس الثقافة والفنون
الأمم المتحدة بالأمم المتحدة
والأمم المتحدة مع مجلس
الأمم المتحدة.

سعر التغطية

الكويت ودول الخليج العربي 1 دولار أمريكي
الدول العربية 2 دولار أمريكي
خارج الوطن العربي 3 دولار أمريكي

الاشتراكات

دولة الكويت

الأفراد 10
المؤسسات 15

دول الخليج

الأفراد 10
المؤسسات 15

الدول العربية

الأفراد 10 دولار أمريكي
المؤسسات 15 دولار أمريكي

خارج الوطن العربي

الأفراد 10 دولار أمريكي
المؤسسات 15 دولار أمريكي

تتمتع الاشتراكات بعدد 10 دولارات أمريكية بخدمات
الوطنية الثقافية والفنون والآداب - مع رسالة مدونة
التحول عليه التراجع في الكويت وترسل على العنوان التالي:
السيد الأمين العام

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب. 12996 - المنطقة - الرمز البريدي 13100
دولة الكويت

شارك في هذا العدد

- 1. علي بن حسين المحجوب
- 2. كمال محمد الطيف
- 3. عبد الرحمن التلي
- 4. عطيات أبو الصعود
- 5. عبد الرزاق الدوالي
- 6. محمد خليل الواس
- 7. محمد يوسف علوان
- 8. محمد الطيفي
- 9. حسين الطيف
- 10. عطية العفصاد

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقديم نشر الدراسات والبحوث المتعلقة وفقاً للقواعد التالية:

1. أن يكون البحث مبتكراً أصيلاً يقدم شيئاً جديداً.
2. أن يتبع البحث الأسلوب العصرية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بالكتابة والمصادر. مع إلحاح كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.
3. أن يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 12 ألف كلمة و 16 ألف كلمة.
4. تقبل المواء المقدمة للنشر من مستطين على الآلة الطباعة، ولا ترد الأسس إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
5. تطبع المواد المقدمة للنشر لتعظيم العلمي على نحو مادي.
6. البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
7. تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر. وذلك وفقاً للقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

من: ب. 13996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100 دولة الكويت

المريد الإلكتروني: <http://www.fool.org.kw>

■ حقوق الإنسان

- 7 حقوق الإنسان بين التطورية والواقع د. علي بن حسين المصعبي
- 39 حقوق الإنسان في العالم العربي د. كمال عبد اللطيف
- 63 الحق في القضاء العادل د. عبد الرحمن الشهابي
- 91 كرامة والسلام المدني د. عطيات أبو السعود
- 121 الثورة في عالم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان د. عبد الوهاب الدوالي
- 149 تكامل حقوق الإنسان في القانون الدولي والإقليمي المعاصر د. محمد طهيل الموسى
- 173 القانون الدولي لحقوق الإنسان د. محمد يوسف طوان
- 213 عرض الكتاب: «الحماية الجنائية لحقوق الإنسان» د. محمد الفواي

■ أفاق نقدية

- 229 التآمر والتآمرات في الوثبة الصورية للجملة العربية د. حسين الكعج
- 259 الحمديش وأبطال جوركي الجديد د. عطية العقاد

◆ تقديم ◆

إن

حقوق الإنسان تحمل مفهومًا واسعًا، المهم في هذا المفهوم توافر أساسيات الحياة للإنسان في السكن والعيش والحرية. وعدم ممارسة العنف والظلم ضده، في إطار نظام قانوني يحفظ تلك الحقوق، ويحقق الأمن له، وهي حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية. ويشمل هذا المفهوم أيضًا حق الشعوب في تقرير مصيرها، بما في ذلك حقوق الأقليات العرقية والدينية والتميز. يعتقد البعض أن طرح موضوع حقوق الإنسان في عالمنا المعاصر هو دليل تقدم حضاري للبشرية، وهذا يلقي البعد التاريخي للفضية، ذلك أن معركة حقوق الإنسان، وما حققته من إنجازات، كانت ولا تزال نتيجة التضال المتراكم للإنسان عبر مئات السنين. ومع ذلك هي اليوم تتعرض لخطر والتأمر عليها في معظم الدول، حيث يمارس الإنسان انتهاكا لحقوق أخيه الإنسان، وفي أحيان كثيرة تنتهك تلك الحقوق باسم حقوق الإنسان.

لقد حضرت الديانات السماوية على صيانة حقوق الإنسان. كذلك طالب الإنسان المتحضر بها وعمل من أجلها، فتصدى لتجارة الرقيق واستعباد الإنسان حتى قضى على هذه الظاهرة، وخاضت الشعوب معارك ضارية ضد حكامها المستبدين من أجل حقوقها المهدورة، كما خاضت معارك ضد أعدائها الذين استخدموا القوة ضد حقوق الآخرين. وتطور

نضالهم إلى العمل من أجل حقوق الطفل والمرأة، ومناهضة التعذيب وعدم التمييز العنصري، وحتى الحق في حرية البحث العلمي. بيد أن هذا الابداء، أو هذه القضية، قد استقلت سياسيا واجتماعيا، حيث تجد الازدواجية والتناقض بين الفكر والممارسة باسم حقوق الإنسان أحيانا. وفي العالم العربي هناك إشكالية تتعلق بحقوق الإنسان، ومواجهتها تتطلب عميقا لثقافة تقوم على بناء حقيقي للمجتمع المدني، وتعميقا للديموقراطية فكريا وممارسة. ونظرا لأهمية هذا الموضوع وخطورته تطرح مجلة «عالم الفكر» محور حقوق الإنسان، وتتناول المعالجات الموضوع من جوانبه المختلفة السياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية. في وقت نحن في العالم العربي أخوج ما نكون إلى بلورة مفهومنا لهذه القضية الإشكالية وتحليلها على أرض الواقع، سعيا باتجاه التقييم المنشود.

دعوى الإنسان بين النظرية والواقع

(مطالبة بالإنصاف)

د. علي بن حسين الحجويي (*)

000000

من مفارقات مصرفة هذا ان كلا يتحدث
عن حقوق الإنسان ويناقشها ويتفق بها
ويعتبر نفسه من روضها والمناقضين عليها،
باعتبار الإنسان قيمة مطلقة انبثت عليها
العلماء والفقهاء والحديثية والمعاصرة،
ببعض الحقوق هذه الحقوق يومها ياخذت
الوسائل والجهود.

وان كانت دول الشمال تحترم حقوق الإنسان إجمالاً في بلدانها وبالنسبة إلى مواطنيها، فإنها
لا تتوانى في خرقها، أو على الأقل هي السكوت عن العبث بها في بلدان الجنوب، فكأنما
البشرية تنقسم، في نظرها، إلى قسمين، الأول يعيش بالشمال وهو حرى بحقوق الإنسان،
والثاني يعيش بالجنوب وهو دون منزلة الإنسان، وبالتالي يجوز خرق حقوقه. فلا عجب إذن
أن تدخل القوى الكبرى في شؤون بلدان الجنوب كلما دعت الحاجة إلى ذلك، وقد يذهب بها
الأمر إلى تسخير أحدث تقنياتها لتصف سكانها ومنشأتها بصفة عشوائية دون أدنى اعتبار
لحقوق شعوبها وسكانها، وكثيراً ما تتواطأ مع الأنظمة الاستبدادية بهذه البلدان، فاختار الطرف
من قمع الحريات وعلى ممارسة التعذيب فيها، وبينما لا تهابي القوى الكبرى بتصرفات
الأنظمة المستبدة التي تتماشى مع مصالحها فهي عريضة أشد الحرص على حقوق الإنسان في
البلدان التي تناهض هيمنتها ولا تتلائم أنظمتها السياسية مع مصالحها.

فما هي إذن حقوق الإنسان التي أصبحت في مستهل هذا القرن وكانها الشغل الشاغل
للدول والمجتمع المدني والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية؟

التعريف بمفهوم الإنسان

كل إنسان يكتسب حقوقاً معينة أساسية لتكونه إنساناً، وهي حقوق شاملة عرّفها الإنسان باعتباره ينتمي إلى الجنس البشري، وهي ترمي إلى حمايته من العنف والاستبداد، وبالتالي إلى ضمان حقه في الحياة وذلك في إطار المصلحة العامة.

فالإنسان بطبيعته ضعيف وهش، ليست له، خلافاً للحيوان، حماية طبيعية، وهو من أجل ذلك في حاجة إلى ضمانات تحميه من الخية الإنسان^(١).

كما تطلق حقوق الإنسان من نهج الظلم مهما كان مآثاه، وبالتالي من وجوب الدفاع عن الظلم لتحقيق كل الضمانات التي تحميه من التجاوزات والتي تقوم على الحرية والمسواة والعدل، أي على قيم تضمن للإنسان الحياة والأمن والتوازن وبالتالي السعادة.

وما دام الظلم غالباً ما يصدر عن الدول، فإن الدفاع عن حقوق الإنسان أصبح يهدف بالدرجة الأولى إلى حماية المواطن من تجاوزات الحاكم وذلك بتوفير أسس قانونية تضمن هذه الحقوق من دون أي تمييز، باعتبار الإنسان هو في حد ذاته قيمة مطلقة، وبالتالي فإن كل الناس مساوية مهما كان جنسهم أو لغتهم أو عقيدتهم. وهذه الحقوق هي في نهاية التحليل ضرورة للإنسان لكونه بشراً، وإن غداً يتقنه الإنسان فهي إذن متجذرة في طبيعة الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يتصرف بمفرده والذي يقوم بتطوير حياته وتقدمه على مقدراته على التفكير والتخمين والتحليل، مما يميزه عن بقية الكائنات ويجعله حراً بجميع القوانين الضامنة لحقوقه^(٢). وقد نصت وفائق الأمم المتحدة، وخصوصاً إعلان حقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ على أن حقوق الإنسان هي «الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن من دونها أن نعيش عيشة البشر»^(٣). ثم إن حياة الإنسان في مجتمعه لا تستقيم من دون حقوق تضمن له الأمن والطعامية والحرية، وهي الشروط التي يقوم عليها سلوكه في المجتمع وعلاقته في الإنتاج والتفكير والإبداع.

غير أن مفهوم حقوق الإنسان ليس بالأمر الجامد، بل هو حركي يتطور مع العصور ويخضع لتقلبات كل عصر، فقد يختلف من عصر إلى عصر ومن قارة إلى قارة وحتى من بلد إلى الأخرى، وهو رهين مستوى تطور كل بلد والثقافة الديمقراطية السائدة فيها والتي تختلف باختلاف الظروف التاريخية.

كما عرف مفهوم حقوق الإنسان تنامياً ملحوظاً، إذ لم يعد يخص البعد السياسي فحسب، بل يشمل كذلك أبعاداً اقتصادية واجتماعية وتربوية وثقافية، عاكساً بذلك التطورات التي مر بها العالم خلال العقود الأخيرة، وأصبحت حينئذ حقوق الإنسان في عصرنا هذا متعددة الأبعاد، فهي قبل كل شيء سياسية لكونها تقوم أولاً، وبالتالي، على الحقوق المدنية والسياسية،

أي على ضمان الأمن والطمأنينة للإنسان وكذلك الحريات الأساسية، أي حرية العقيدة والراي والتعبير والاجتماع والتجمع. إذ إن هذه الحريات ضرورية للإنسان، لا يمكنه من دونها القيام بوظيفته كإنسان، أي التفكير والعمل، وبالتالي الإنتاج والإبداع اللذان يقوم عليهما تطور البشرية وتقديمها.

غير أن الحقوق المدنية والسياسية تخص الإنسان بوصفه مواطناً، وهي من أجل ذلك مرتبطة أشد الارتباط بالمواطنة، أي بحقوق المواطن. إذ يصبح الإنسان - بوصفه مواطناً، قادراً على التفكير في شؤون مجتمعه والمساهمة في إدارة بلاده وتحديد مصيرها على الوجه الذي يراه عليه. وعليه عقله ويرتضيه ضميره. وذلك في إطار نظام ديمقراطي يضمن له ممارسة الانتخاب والترشيح، وبممكنه بذلك من المساهمة في بناء حاضر بلاده ومستقبلها عبر قوانين تضمن حقوق المواطنين ولجميعهم من تجاوزات الحاكم. وتدفع إلى إرساء مجتمع يقوم على الحرية والعدل والمساواة أمام القانون، أي يلغي فيه التمييز بين السكان.

غير أن المواطن هو كائن حي لا يستقيم وجوده من دون المجتمع. إلى جانب الحقوق السياسية، يحق للمواطن اقتصادية واجتماعية وعقل ثقافية.

فمع تطور الطبقة الشغيلة واستفعال **الثورات الاجتماعية** بالبلدان الرأسمالية، إثر الثورة الصناعية، اتسع مفهوم الديمقراطية ليشمل - إلى جانب التقيد السياسي - بعداً اقتصادياً واجتماعياً يقوم على المطالبة بـ **معاملة العمال المعاملة العادلة** من تجاوزات الطبقات المهيمنة على دواليب الاقتصاد. ذلك أن **كرامة العامل تستوجب إقرار حقوقه في العمل والإضراب والنضال**. ضمن نطاقات مهنية تدافع عن حقوقه المالية والمعنوية قصد تأمين الضمان الاجتماعي وتوفير أسباب الحياة الكريمة للمعوزين.

كما تشمل حقوق الإنسان حق التعليم لجميع المواطنين من دون أي تمييز. لكي يمتنع كل فرد في المجتمع بالإنتاج الثقافي وتفتح أفاقه ويقوم بدوره كمواطن على أحسن وجه، مسهماً بذلك بأكثر نجاعة في تطور بلاده والبشرية جمعاء.

والى جانب هذه الحقوق - التي تخص كل إنسان، باعتبارها مواطناً يسهم في تحديد مصير مجتمعه - هنالك حقوق جماعية تقوم أساساً على حق الشعوب في تقرير مصيرها. وذلك لا يقتصر على حق كل شعب في التحرر من الهيمنة الأجنبية، بل يشمل حقّه في تحديد طبيعة نظامه السياسي. وكذلك في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد وقع التأكيد على هذا المبدأ الذي برز في القرن الثامن عشر مع ثورة التحرير الأمريكية (1776) والثورة الفرنسية (1789)، من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم 1514 الصادر في 12 ديسمبر 1960 تحت عنوان «إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة» ورد في مقدمته: «بأن الجمعية العامة تعلن: لجميع الشعوب الحق في

تعدد الإساءات بين الشرية والقانون

تقرير مصورها، وأنها يمثلن نفس هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي، وتضمن بحرية إلى تحقيق فعاليتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية⁽¹⁾، ومثل هذه الحقوق من شأنه ضمان الاستقرار السياسي والسياسي والسلام والرفاهية للشعوب.

كما تشمل الحقوق الجماعية حقوق الأقليات العرقية أو الدينية التي تعيش في مجتمع ما. إذ إن حقوق الإنسان بمفهومها الشامل تقوم على مساواة جميع السكان أمام القانون مهما كان عرقهم ودينتهم.

وأكدت الحقوق الجماعية كذلك على حقوق المرأة التي تمثل نصف المجتمع وتلعب، حتى في بلدان الجنوب، دوراً لا يستهان به في تطور بلدانها وتوازنها، بينما كثيراً ما تعاني من إهمال حقوقها، وبالتالي تهيم عليها كمواطنة، وأحياناً يلغونها، وحتى التجارة بها، وذلك من جراء سياسة التمييز القائمة بينها وبين الرجل في جل أرجاء العالم جنوباً وشمالاً، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهذا الوضع يتأخر، بطبيعة الحال، مع حقوق الإنسان التي تتنافس مع التمييز بين البشر على أساس جنسهم، وأمام انتشار هذه الظاهرة وصلت الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ 1950 على إبرام العديد من الاتفاقيات لتحدد منها، ومن بين هذه الاتفاقيات «إشافية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (18 ديسمبر 1979)، تقر المساواة الشاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة في المادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية وكذلك في مجالات التعليم والتوظيف والأجور⁽²⁾، وكل هذا يستوجب أنظمة سياسية ديموقراطية تقرر حقوق المواطنين، رجالاً كان أو إمرأة، وحقوق الأقليات، وتحمي الجميع من تجاوزات الحاكم، فحقوق الإنسان بجميع أبعادها هي في نهاية التحليل مرتبطة بحقوق المواطن وبالتالي بالمواطنة أي الانتقال بالإنسان من منزلة رعية لا قول ولا حول له إلى منزلة مواطن يساهم بصفة مباشرة - أو غير مباشرة - في تنظيم مجتمعه طبقاً لما تقتضيه حقوقه ومصالحه وسعادته. وهذه الرؤية تعود بنا إلى الظروف التاريخية التي برزت فيها يوضح حقوق الإنسان والمواطن وإلى الأسس الفلسفية التي قامت عليها.

الأصل التاريخي لحقوق الإنسان

ولم تكن ولادة حقوق الإنسان والمواطن بالأمر اليسير. إذ استوجب أكثر من قرنين من المضايق وبالتالي تضاللات متوالية انطلقت من إنجلترا في القرن السابع عشر، وهي الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا في القرن الثامن عشر. وكانت الطبقات الصاعدة بهذه البلدان وراء هذه التضاللات السياسية الهادفة. إذ إنها تعاني من الأنظمة السياسية والاقتصادية التي تبني على الحكم المطلق وتكبل الحريات وتجاهل حقوق الإنسان والمواطن وتعزل بذلك نمو المجتمعات وتقدمها.

وقد وجدت هذه الطبقات المساعدة ضالتها في الفلاسفة والمثقفين بصفة عامة الذين عملوا على وضع نظريات جديدة تقوم على المواطنة بوصفها قيمة مطلقة. مستفدة بذلك النظريات القديمة التي يقوم عليها النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي. والتي تعتبر أن الملوك يستمدون قوتهم من الإرادة الإلهية، وبالتالي لا يمكن إلا تقديسهم وطاعتهم مهما كانت تصرفاتهم.

وكانت الطبقات المساعدة في إنجلترا وفرنسا على وجه الخصوص وليدة النهضة الاقتصادية التي عرفتها أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إلى اكتشاف العالم الجديد وطرقاته لم تكن مألوفة لديها من قبل والتي فتحت أمام تجارها آفاقا واسعة مما أسفر عن بروز نمط من الاقتصاد اتخذ بعدا عالميا وأصبح يعرف بـ «الاقتصاد - العالم». ولعلزت من جراء ذلك في إنجلترا وفرنسا فئات رأسمالية تركزت على البعض من الصناع والصناعيين الأغنياء وفئة قليلة من النبلاء الأثرياء وخصوصا على التجار الذين أنشأوا من التجارة العالمية.

وكانت هذه الفئات المساعدة على رغم قوتها الاقتصادي، مبعشة سياسيا. إذ بقيت تخضع لأنظمة سياسية تقوم على الحكم المطلق. إلى أن ملوك إنجلترا حتى أواخر القرن السابع عشر. وملوك فرنسا حتى ثورة 1789 كانوا يتصرفون في شؤون البلاد والعهد حسب نزواتهم. وذلك باحتكار كل السلطات باعتبارهم ملوكا يفرق الله. وبالتالي يستمدون قوتهم من العناية الإلهية. فلم يكن في ظل هذه الحالة الديمقراطية. حتى فهم الطبقات المساعدة. حق الإسهام في تحديد مصيرها باعتبار السكان رعايا لا مواطنين <http://www.arkive.org>

ويعتمد الأنظمة السياسية في إنجلترا وفرنسا على الطبقة الأرستقراطية التي كانت مثبثة بالحكم دون منازع وببرانس الهيكل القطاعية. ومثل هذه الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تتناقض مع مصالح الطبقات المساعدة في إطار «الاقتصاد - العالم». باعتبارها عقية أمام النمو والتقدم لكونها تحاصر الحريات السياسية وكذلك الحريات الاقتصادية. ذلك أن نمط الإنتاج القطاعي قلب فيه الصيغة العاشية. وهو إذن اقتصاد مقلد يكرس النشاط التجاري بفعل الحواجز الجمركية الفاصلة بين مقاطعات البلاد الواحدة. ويحول دون خلق سوق وطنية. كما يتميز بوجود منظمات مهنية تحد بفعل قوانينها المجعلة من حرية المباداة خائفة بذلك القطاع الصناعي وحالة بالتالي دون التهور به.

ثم إن مثل هذه الأنظمة تغيب فيها المساواة السياسية والاجتماعية بين السكان إذ إنها تقي على تمتع النبلاء وكبار رجال الدين بامتيازات سياسية واقتصادية وجيلية على حساب ميزانية الدولة. وبالتالي الفئات الاجتماعية التي تمولها. كما تتميز بالفراد الأرستقراطية التقليدية بالحكم. وإصرارها على إبقاء الفئات الرأسمالية خارج السلطة. وإلى جانب ذلك كان المجتمع يروج تحت سيطرة الكنيسة التي تمثل ذاتية ركائز هذه الأنظمة التي بقيت تروج

تصورات لا تساعد على التقدم السياسي والاقتصادي. وتبرز كل التجاوزات الناجمة عن النظام السياسي. فهذه الأنظمة، التي تتنافس مع الحرية بمفهومها السياسي والاقتصادي ومع المساواة، وتتناقض إذن مع حقوق الإنسان التي هي أساس التقدم.

وهكذا كان على الفئات الرأسمالية الصاعدة العمل على إزالة هذه العوائق لتحقيق طموحاتها للنمطة أساسا في تنمية أرباحها، والمشاركة في الحكم لإرساء نظام سياسي جديد ينهي على الحرية والمساواة، وينتقل فيه السكان من طور الرعية إلى طور المواطنة. وعندما اصطدمت مساعيها برفض الأرستقراطية ورجال الكنيسة القشتيين بامتيازاتهم، سعت إلى احتكك السلطة منهم للقضاء على جميع العوائق أمام بحث نظام سياسي جديد. مما استوجب الدخول في تضال سياسي طويل النفس اشتدت فيه الحاجة إلى أفكار ومبادئ جديدة. لذلك البرزانت الأيديولوجية التي كانت تتحضر وراءها القوى المحافظة.

وقد اضطلع بهذا الدور فلاسفة التنوير الذين احتضنتهم الفئات الرأسمالية الصاعدة ودعوتهم ماديا وأديا. وبرز هذا التيار في بداية الأمر في إنجلترا التي كان لها نصيب الأسد في التجارة العالمية، حيث شجعت طبقاتها الرأسمالية الصاعدة بحاجة إلى التغيير منذ القرن السابع عشر.

الأصل الطبيعي لحقوق الإنسان

وجدت الثورة البرجوازية الإنجليزية حاضنها في الفيلسوف جون لوك (1632-1704) الذي كان بمثابة المنظر لها وباتتالي لنشوء 1688

الناجمة عن الصراع بينها وبين الأرستقراطية التقليدية. وإن لم تصدر كتبه إلا إثر هذه الثورة فقد وكّدت أفكاره في عهد الحكم السليد المطلق. وبرزت نظريته السياسية خصوصا في كتاب صدر له سنة 1690 تحت عنوان «براستان حول الحكم المدني». أكد فيه على الحقوق الطبيعية للإنسان، أي حقه في الحياة والحرية والمساواة والملكية.

وهذه الحقوق التي تنبثق في نظره من القانون الطبيعي تميز بها الإنسان منذ أن بُعث إلى الوجود، أي قبل قيام الدولة وسن التشريعات. فأناس كانوا في طورهم الطبيعي أحرارا وسواسية، وكان يميزهم عن بقية الكائنات العقل الذي يداوم على حقوقهم هذه، ولكونهم عرضة للكوارث الطبيعية والهجمات أعدائهم فقد أرغموا على العيش ضمن مجتمع، لكي يتمكنوا من حماية حقوقهم الطبيعية والتمتع بها. وهذا المجتمع يقوم ضمنا على عتد اجتماعي يتخلل بموجبه كل شخص من سلطته الفاعلة سلطة جماعية تضمن له - مقابل ذلك - جميع حقوقه. فالحكم المطلق الذي يقوم على نظرية الحق الإلهي، أي أن الملوك يستلمون تفويضهم من إرادة الله، وهم بالتالي أشخاص فوق الجميع، لا يمكن إلا تقديسهم ومغاليتهم مهما كانت تصرفاتهم، هو إذن متناف للحقوق الطبيعية للإنسان. لا يجعل

منه رعاية لا شأن له في شؤون مجتمعه فأولها حقّه في المواطنة أي في الإسهام في تسيير بلاده، وبالتالي في ضمان حقوقه. فلا بد إذن لترسيخ هذه الحقوق، التي تلاشت مع ظهور الاستبداد، من إرساء حكم مدني يضمن للمواطنين حقوقهم الطبيعية ويحميهم بذلك من تجاوزات الحاكم. وهذا الحكم الذي يقوم على المواطنة يكون فيه التملك ملكاً، بل بإرادة الشعب. ولتضع فيه الدولة للقانون المدني والقانون الطبيعي. وذلك يستوجب عقد اجتماعي بين الحاكم والمواطنين يحدد واجبات وحقوق كل الأطراف. وينص على توازن السلطات الثلاث، على أن تكون الأولوية للسلطة التشريعية، المنبثقة من الشعب. على السلطتين التنفيذية والقضائية، ويخول للمواطنين الإطاحة بالحاكم كلما أخل بواجباته. فلو لم يقر إذن بشرعية الثورة كلما طرق الحاكم العقد الاجتماعي، إذ يرفض أن يكون الناس كالمهائم، وأن يقوم الحكم على القوة والعنف، أي على إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان. وقد ورد هذا المعنى في كتابه دراستان حول الحكم المدني: «الطلاقاً من أن جميع الناس أحرار ومتساوون، ومستقلون بعضهم عن بعض، لا يجوز أن يوضع أحدهم لأمر دون رضا ... وإذا ما اتّزع هذا الحق من الشعوب والأفراد، وأصبحت تحكمهم سلطة غير شرعية، فإمكانهم أن يثوروا ضدها»¹⁷.

فاحترام حقوق الإنسان، أي حقه في الحياة والملكية والمساواة والحرية يمثل، في نظر لوك، شرطاً من شروط الاستقرار السياسي وبالتالي التنمية والتقدم. ولم يحصر لوك الحرية في حرية الرأي والتفكير والتعبير بل وضعها كذلك حرية العقائد والتعبّد. وورد ذلك في كتاب صدر له سنة 1789 تحت عنوان برهانة في التسامح، أكد فيه عدم جدوى الحكم في العقل البشري، واعتبر أن الدين يقوم على الإيمان لا على الإكراه. ولضمان حرية المعتقد دعا إلى وجوب فصل الكنيسة عن الدولة، إذ تتعسر وظيفة الدولة في ضمان الحقوق الطبيعية للمواطنين والتمتع بثرواتهم، بينما تكمن وظيفة الكنيسة في ضمان سعادتهم الأبدية¹⁸.

وقد كان لأفكار لوك شديد الأثر في إنجلترا ثم في فرنسا والمستعمرات الإنجليزية بأمريكا الشمالية، حيث أسهمت بقدر كبير في بعض مذهب حقوق الإنسان.

فتأثر بها الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو (1689 - 1755) الذي أقام بإنجلترا زهاء السنتين وانتهر بنظامها السياسي التبعي عن ثورة 1688 وأفكار لوك حول الحقوق الطبيعية للإنسان. وعمل إثر عودته إلى فرنسا على بحث نظرية تقوم على إرساء نظام سياسي يضمن هذه الحقوق الطبيعية وذلك بترجمتها إلى حقوق وضعية تجسد دولة القانون والمؤسسات، ووردت أفكار مونتسكيو الأساسية في كتابه المشهور «روح القوانين» الذي شرع في كتابته منذ عودته من إنجلترا سنة 1721 وصدر سنة 1748 بمدينة جنيف من دون اسم لما تحمله الأفكار الواردة فيه من جرأة في عصر كان فيه الحكم في فرنسا مطلقاً ومستبداً، وبالتالي لا يراعي الحقوق

ديتوت الإنسان بده الطوبه والواجب

الطبيعية للإنسان. وكان لا بد لهذه الحقوق، لحمايتها من تجاوزات الحاكم، من أن تكون مصدر جميع القوانين. وذلك يستوجب في نظر مونتسكيو، من، على غرار إنجلترا، نظام ملكي يرضخ فيه الملك لمراسلة برلمان يمثل الأمة ويؤم على الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. مما يوفر أسباب الانتقال من طور الرعية إلى طور المواطنة. ويمكن المواطن من محاسبة الحاكم والمهر على ضمان حقوقه. وقد كتب مونتسكيو في هذا المعنى في كتابه «روح القوانين»: «توجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطات وهي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية ... وعندما تجمع السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية تنعدم الحرية، لأن الشخص أو المؤسسة، الذي تقلد مثل هذه السلطة المزوجة، قد يسن قوانين جائرة ويعمل على تطبيقها بطريقة تعسفية ...»^(١٥).

وكانت نظرة مونتسكيو إلى حقوق الإنسان شاملة، إذ لم تحصر في الإنسان الأوروبي، فلم يتوان هذا الفيلسوف في التشديد بالسياسة الاستعمارية المناهضة للحقوق الطبيعية للإنسان ولحق الشعوب في تقرير مصيرها. ونعت المستعمرين بالبرابرة، كما ندد بالعبودية إذ أثارته تجارة العبيد وشحن الزوج إلى أمريكا في ظروف قاسية. ونقد كذلك بالتعذيب الذي يتطلى مع كرامة الإنسان. وكان إلى جانب ذلك، من أنصار التسامح في مجالي السياسة والدين، وبالتالي يدافع عن حرية التعبير والرأي والفكر وكذلك للمعتقد والتعبير. فطوريته هي بحق شمولية وملطقية، إذ يعتبر الإنسان قطعة معقدة مهما كان جسديه وألونه ودينه وبالتالي فإن كل ما يحسه ويتقاضى مع القانون الطبيعي الذي يقوم على الحرية والمساواة وعدم التمييز بين البشر.

غير أن مفهوم التسامح قد ورد أكثر جرأة عند الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨). ويشجع ذلك في دفاعه عن حقوق الإنسان، أي التشديد بالاضطهاد السياسي والديني والدعوة إلى حرية الفكر والمعتقد باعتبار التعصب مجلبة للتعسف والظلم. وبالتالي للمعص بكرامة الإنسان. وقد صدر له سنة ١٧٦٢ كتاب تحت عنوان «دراسة في التسامح». وورد فيه: «إن المتعصبين هم الذين يقضون بإعدام الذين لا يجرم لهم سوى أنهم يفكرون مثلهم. وعندما يفسد التعصب العقول، فإن المرض يكاد يكون غير قابل للشفاء ...»^(١٦).

وقد عاش فولتير عن كتب الاضطهاد السياسي، إذ أودع مرتين في سجن الباستيل في باريس من أجل أفكاره. واضطر عند خروجه من السجن إلى مغادرة فرنسا لينضم إلى إنجلترا لمدة سنتين ونصف السنة، ثم بقعة فرنسي قريباً من سويسرا. كما عاش عينات من التعصب الديني أثارته حفيظته، تمثلت في ملاحقة البروتستانت من طرف الكنيسة الكاثوليكية والمذبيهم، وحتى إعدامهم بطرق مأساوية. فكرس من جراء ذلك حياته للنضال من أجل الحرية والمساواة والتسامح وبالتالي ضد الاستبداد والتعصب والتمييز والقمع المناهضة لحقوق الإنسان.

وكان لتجربته في إنجلترا الأثر الكبير على أفكاره الفلسفية والسياسية. فقد انبهر، مثله مثل مونتسكيو، بالحرريات الديمقراطية في هذه البلاد. وأفكاره لولت حول الحقوق الطبيعية للإنسان والتسامح، وأصبح فيما بعد داعية لهذه الأفكار. فدافع عنها بجرأة فائقة في كتاب صدر له بالإنجليزية سنة ١٧٢٢ تحت عنوان «الرسائل الإنجليزية»، ثم بالفرنسية في السنة التالية بعنوان «الرسائل الفلسفية»، توة فيه بالتقاليد السياسية الإنجليزية التي تقوم على الديمقراطية والوطنية والتسامح على عكس النظام السياسي في فرنسا، الذي يتميز بالاستبداد والتعصب والقهر، ويتنافى بذلك مع حقوق الإنسان والوطن. أي مع الحرية والمساواة أمام القانون، التي تمثل في نظره أهم شيء في حياة الإنسان، وقد كتب في هذا الغنى: «أن يكون اقرب حراً، وأن يكون مسؤولاً للجميع. فتلك هي الحياة الحقة، حياة الإنسان الطبيعية. وكل حياة أخرى لا تعدو كونها خدمة حقيرة ... يؤدي فيها أحدهم شخصية السيد والآخر دور العبد ...»^(١).

وإن رافن فولتير في بداية الأمر على المستبد القهر، أي على الملك الطوب للشعب بالأفكار القوية، فلما منه أن الديمقراطية لا تناسب إلا بلاداً صغيراً، فسرعان ما ترك هذه الأوهام، إثر تجربته في بلاد ملك بروسيا فريدريك الثاني، الذي لم يتم إلا باستبدال الظلم الذي كان يمارسه بظلم أشد. مع تقليد هذا الاستبداد بعبارة يستعيرها من فلاسفة التنوير، فافتنع حينئذ بأن النظام الوحيد الذي يضمن الحرية والمساواة أمام القانون يكمن في الديمقراطية، أي الصعود بالإنسان من منزلة الرعية إلى منزلة المواطنة، ليكون طوعاً في تحديد مصير بلاده وضمان حقوقه. وكانت نظرية فولتير إلى حقوق الإنسان شاملة إذ لم تقتصر على المطالبة بحرية الفكر والتعبير والمعتقد والملكية، وإلغاء الإكراهات التعسفي بأمر من الملك، بل كذلك بتحرير الإنسان الأفريقي من العبودية.

وذهب في هذا السيل الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) الذي كان يفعل جذوره الشعبية، أكثر ثورية من فولتير وفلاسفة التنوير بصفة عامة، إذ لم يكن رافياً على النظام السياسي المستبد فحسب، بل كذلك على النظام الاجتماعي الذي يتميز بالتفاوت في الثروة والرواق بين مختلف الفئات الاجتماعية، وهو لذلك يدعو إلى تحديد الملكية، إذ إن الثروات الكبرى قد تكون - في نظرة - مجلبة للظلم والاستبداد وتتعارض بذلك مع حقوق الإنسان والوطن التي اكتسبت مع روسو بعداً اجتماعياً، يكاد يكون غائياً عند بقية فلاسفة التنوير، الذين - يفعل جذورهم البورجوازية - يرون في الملكية حقاً مقدساً.

ووردت أفكار روسو السياسية خصوصاً في كتاب صدر له سنة ١٧٦٢ تحت عنوان «العقد الاجتماعي» وضع فيه أسس المواطنة، على ضوء القوانين الطبيعية التي تقر حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، مما يستوجب بحث نظام ديمقراطي يكون فيه الشعب صاحب السيادة أي

مفهوم الإنسان بين الطبيعة والقانون

يكون من حقّه وحده سن القوانين وتعيين حكومة لتطبيقها تحت مراقبته، ويجوز له عزلها كلما تجاوزت صلاحيتها على حساب مصالحه وحقوقه. لأنّ للشعب حقاً أخلاقياً في الثورة على كل نظام يخل بواجباته ويتجاوز حدوده. وورد، في هذا المعنى، في كتاب «العقد الاجتماعي»: «إنّ الإرادة الجماعية تستطيع وحدها تغيير دواليب الدولة، ولا يمكن أن يظنّع الشعب لقوانين لا يسنها بنفسه. إنّ السلطة التشريعية هي ملك للشعب، ولا يمكن أن تكون لغيره. وكلّ قانون لا يصادق عليه الشعب بنفسه يعتبر ملغى، أو بالأحرى لا يعتبر قانوناً»^(١).

وبذلك وضع روسو بأكثر وضوح أسس المواطنة التي تقوم على سلطة الشعب، وبالتالي الانتقال بالإنسان من طور رعية يساق كالعبيوان إلى طور مواطن يساهم في تدبير شؤون بلاده وفقاً لمصالحه وحقوقه، فالمواطنة هي إذن هي نهاية التحول ركيزة حقوق الإنسان.

وقد تأثر الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بفلسفة التنوير في فرنسا وكذلك بالثورة الفرنسية التي قامت على أفكارها، وكانت فلسفته تقوم على هذا المبدأ الذي عبر عنه كما يلي: «هناك أصول بطبيعتي إلى البحث، وأشعر بكل الظلم إلى المعرفة، وبشدني الاشتغال بالتقدم. وكنت أعتقد أنّ في ذلك عدم يكمن بشيء البشريّة. وكنت كذلك أحتقر العامة التي تجهل كل شيء. غير أنّ هذا الامتنار البشري قد تلاشى ففعلت بكرم البشر، وشعرت بأنني عديم الجدوى. مللي مثل عموم العامة ألزمت اقتناع بأنّ التنظير الذي أقوم به يمكنه إضفاء قيمة للكل في إبراز حقوق الإنسان».

فحقوق الإنسان في نظر كانت هي غاية في حد ذاتها، مع أنّه لا يبرر هذه الحقوق - خلافاً لجل فلاسفة التنوير - بالقوانين الطبيعية. فحرية الإنسان ليست، في نظره، نتيجة الطبيعة والماضي، بل إنّها تعود إلى القيم الأخلاقية التي هي أساس التقدم والحضارة. والقانون الأخلاقي بالنسبة إلى كانت يقوم على العقل الذي يرفض إلى الطريق المستقيم، والذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات ويضع فيه حسن الاستعداد. أي الميل إلى القيام بالواجب نحو أخيه الإنسان. على أنّه من الفروض أنّ يكون ذلك غاية في حد ذاته لا وسيلة لتحقيق غايات أخرى. وعلى القانون تلبية حاجات الإنسان وطباعه التي تقوم على الحرية والعقلانية وعلى احترام هذا المثل السائر: «مصرف بطريقة يكون فيها الإنسان غاية لا أن يكون أبداً وسيلة. ومصرف على أن نتعاشق حرية إرادته مع حرية الآخرين».

وهذا المثل ينطبق على الدولة التي يجوز مقاومتها كلما انتهكت حقوق الإنسان والمواطن وأخلت بواجباتها.

كما أنّ كانت على حق الملكية الذي يمكن كل فرد من دائرة يمارس فيها حريته. وضمان كل هذه الحقوق دستورياً، في نظره، نظاماً جمهورياً. فعندما تقر جميع البلدان دستوراً جمهورياً يكون بوسعها بحث جمعية أمم وبالتالي قانون دولي وضمان السلم، الذي هو حق من حقوق الإنسان.

التجسيم السياسي لحقوق الإنسان

وقد ظهرت كل هذه الأفكار الناجمة عن فلسفة التنوير الطبقات البورجوازية المساعدة خصوصاً في إنجلترا وأمريكا الشمالية وفرنسا، نظرية مكتتها من دك القبرات الأيديولوجية التي كانت تتحسد وراسها القوى المحافظة، ثم من الإطاحة بالأنظمة السياسية المستبدة التي تعزل عقبة أمام الحرية والمساواة والتقدم، وبالتالي أمام حقوق الإنسان. وكانت الناية من هذه الثورات هي القضاء على الاستبداد، والانتقال بالإنسان من طور الرعية إلى طور المواطنة حتى يكون طرفاً في تسيير شؤون بلاده، وفقاً لقوانين يساهم في وضعها بصفة مباشرة أو غير مباشرة، تضمن له حقوقه وتحميه من تجاوزات الحاكم.

فكان ذلك هدف الثورة التي اندلعت في إنجلترا سنة ١٦٨٨، والتي كانت تتويجاً لنضالات طويلة ومستمرة قامت بها القوى الديمقراطية بقيادة الطبقة البورجوازية المساعدة. وقد أسطرت هذه الثورة عن نظام سياسي جديد يقوم على قوانين تضمن الحرية والمساواة، ويكون فيه الحكم برلمانياً يتسم بالفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وبالتالي بـ **خضوع الملك لإرادة الشعب**. وهذا النظام يمثل نقطة نوعية في تاريخ إنجلترا، لا يقر المواطنة للإنسان الإنجليزي، وسوفاً بذلك الضمانات الضرورية لحماية حقوق الإنسان والمواطنة.

وقد كانت الثورة الإنجليزية قدوة لبلدان أخرى، وخصوصاً المستعمرات الأمريكية لإنجلترا التي تأثرت بأفكارها، واتخذتها ذريعة لمقاومة الاستبداد الاستعماري والنضال من أجل الاستقلال فبعد إرساء نظام سياسي جديد، على منوال النظام الإنجليزي، يقوم على إرادة الشعب ويحمي المواطنين من جميع التجاوزات ويضمن لهم حقوقهم في الحرية والمساواة وتقرير المصير. وأسفرت حركة التحرير الوطني بهذه المستعمرات عن الإعلان من استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في 4 يوليو ١٧٧٦، وأكد هذا الإعلان بآتم الموضوع على حقوق الإنسان والمواطن كما يلي: «إننا نؤمن بأن الناس جميعاً خلقوا سواسية، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقاً لا تقبل المساومة، منها حق الحياة وحق الحرية والسمي لتحقيق السعادة، وإنما تقوم الحكومات بين الناس لضمان هذه الحقوق، وتستمد سلطتها العدل من رضى الحكوميين ومن حق الشعب. وإنه إذا ما أخلت الحكومة بهدف من هذه الأهداف أصبح من حق الشعب أن يغيرها أو يلغيها، ثم يقدم بدلاً منها حكومة يضع أسسها على مبادئ وينظم سلطاتها في الصيغة التي تحقق له الأمن والسعادة. وبناء على ذلك فإننا، ممثلي الولايات المتحدة الأمريكية، المجتمعين في مؤتمرنا العام، نعلن رسمياً أن المستعمرات ولايات حرة ومستقلة، ومنحجرة من كل تبعية للتاج البريطاني»^(١٧).

تجارب الإصلاح بين الثورة والقانون

وكان هدف هذا الإعلان أبعد من مجرد إعلان عام بالانفصال، إذ ألهمت أفكار حماس الجماهير للاستقلال، أي إلى نظام سياسي جديد يرد الاعتبار للإنسان الأمريكي ويضمن حقه في الحرية والقرير العبير، وبالتالي في الحياة الكريمة في المجتمع، فهو إذن بمنزلة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن. إذ انبثق من أفكار الثورة الإنجليزية ومنظريها وأفكار فلاسفة التنوير الفرنسيين الذين كانوا كذلك مرجعا لرواد الحركة الوطنية الأمريكية.

كما ألهمت الثورة الإنجليزية البورجوازية المساعدة في فرنسا، وكذلك فلاسفة التنوير أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو، الذين نظروا على ضوئها إلى الثورة الفرنسية التي اندلعت سنة 1789.

وقد جاءت مثل الثورة الإنجليزية، مناهضة للحكم المطلق الشديد، الذي يعرقل تنمية البلاد ويتنافى مع حق الفرنسيين في الحرية والمساواة والكرامة، فلا غربة أن تتجلى هذه الثورة في هدم الجماهير السجن الباستيل، باعتباره رمزا للاستبداد، وذلك يوم 14 يوليو 1789 الذي أصبح فيما بعد تاريخ العيد الوطني في فرنسا، وكذلك في إلغاء الامتيازات ليلية 4 أغسطس 1789 حين قرر المجلس التأسيسي ومنع حد للحقوق الاقتصادية، أي مجموع ما كان يدفعه الفلاح نقدا ومينا لصاحب الأرض النبيل، وما يقدمه من خدمات، ومنها الأعشار التي كانت تدفع للكنيسة، وكانت هذه القرارات تعكس حقيقة في القضاء على النظام الاجتماعي الذي يقوم على الامتيازات الوراثية أو الممتلكات المأل، وبالتالي في تحقيق المساواة المدنية.

وقد اندلعت الثورة الفرنسية مع تمرد جماهير باريس ضد الملك الذي اتهم بالتواطؤ مع العدو يوم 10 أغسطس 1792، فخرجت إيفاد الملك لويس السادس عشر وسجنه، هو وعائلته، وكذلك تمويش المجلس التشريعي بجمعية وطنية أخرى، يساهم في انتخاب أعضائها جميع المواطنين من دون استثناء وفق مبدأ الاقتراع العام. وبذلك قامت الجمهورية الفرنسية تحت شعار الحرية، المساواة، الإخاء، أي على حقوق الإنسان والمواطن.

وتجسدت هذه الحقوق في مجموعة من النصوص والقوانين الوضعية، صدرت عن الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، ومردت بفعلها حقوق الإنسان من طورها الطبيعي إلى طورها الوضعي، أي من حقوق معلومة إلى حقوق فعلية.

وورد ذلك في بداية الأمر في الإعلان الإنجليزي عن الحقوق، الذي صدر عن البرلمان سنة 1689 إثر الثورات والذي يضمن الحرية الشخصية بتجوير الإيقاف التعسفي، أي إيقاف المواطن وسجنه دون سند قانوني، ويحمي الملكية من المصادرة، ويقر للمساواة أمام القانون وحرية التنقل، وذلك استنادا إلى «الميثاق الكبير» الذي صدر في إنجلترا سنة 1215 ثم وقع فيما بعد إعماله وتجاهله من طرف الملك وحكومته. وعلاوة على ذلك فإن «إعلان الحقوق» يعد من سلطة الملك، الذي لم يعد يوسعه إصدار القوانين أو تعليقها أو تنفيذها، وصرف

أموال الدولة من دون موافقة البرلمان، أي معطي الشعب، كما يقر حرية الرأي والانتخاب والدولالات البرلمانية، ويحمي المواطن من تجاوزات الحاكم ويضمن له حقه في المحاكمة من طرف هيئة محايدة، مع تحجير كل خطية مفروطة وكل عقاب قاس أو خارق للعادة^(١٢٠)، وهو لذلك يضمن حقوق الإنسان وكرامته.

كما وردت مبادئ مماثلة في وثيقة الإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٧٦) التي أضاحت إلى حقوق الإنسان الحق في الأمن والسعادة، ثم وقع التأكيد على هذه القيم الإنسانية بأكثر وضوح في دستور الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٨٧) وفي التسميات الدستورية المعروفة بإعلان الحقوق (١٧٩١)، التي أقرت حرية العقيدة والتعبير والصحافة والتجمع والاحتجاج ضد تجاوزات الحاكم، وكذلك حق المواطن في محاكمة عادلة في حالة اتهامه بارتكاب جريمة، ويضمن الدستور صلاوة على ذلك الحقوق السياسية للمواطن الأمريكي^(١٢١)، ثم إن الثورة الأمريكية أقرت بصفة غير مباشرة مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، على مثال الشعب الأمريكي الذي ثار على الوطن الأم إنجليترا للحصول على الاستقلال، وقد عبر عن هذا المبدأ بوضوح أحد رواد هذه الثورة توماس جيفرسون سنة ١٧٩٠ كما يلي: «إن الحكم الذاتي حق لكل فرد ولكل جماعة من الناس»^(١٢٢).

غير أن الوثيقة التي عبرت عن هذه القيم بأكثر قوة ووضوح والتي تجاوزت تأثيرها الحدود الأوروبية، قد صدرت من الثورة الفرنسية يوم ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ تحت عنوان «حقوق الإنسان والمواطن»، إذ تقر الحقوق الطبيعية للإنسان أي «التي لا تملكها الأنعام أمام القانون والحرية الفردية، وورد ذلك في بندها الأول كما يلي: «يولد الناس ويطبقون أحرارا ومتساوين في الحقوق ولا يمكن للموازي الاجتماعية أن تبنى إلا على النصفة العامة». كما تقر حرية الرأي والتعبير والفكر والتعتقد وحق المواطن في الملكية وفي قضاء عادل، باعتبار كل إنسان بريئا ما لم تثبت إدانته.

ولضمان كل هذه الحقوق أطلقت هذه الوثيقة عن حقوق المواطن، أي أن يكون كل شخص طرفا في تحديد مصيره ومصير بلاده، وذلك بالإسهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة في سن القوانين المنظمة للمجتمع ومراقبة تنفيذها، وفي معانة الضريبة العمومية ومطالبة صرفها، إذ «إن مبدأ كل سيادة يكمن في الأمة أساسا، ولا يجوز لأي مجموعة أو لأي شخص أن يعارض سلطة لا تستخدم من الأمة صراحة»^(١٢٣)، وإن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة ... وبما أن كل المواطنين متساوون أمام القانون فليس الحسق نفسه في أن يشغلوا كل الرتب وكل المناصب والوظائف العمومية، كل على حسب قدراته، ولا تمييز لواءد من الآخر إلا بالفضائل وبالواجب»^(١٢٤).

وكان الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن ردا على الوضع الذي كانت تعيشه فرنسا قبل الثورة، والذي يتميز باستبداد ملوك الإطلاق وأعوانهم، واستئثار أقلية، أي النبلاء ورجال

الكنيسة بامتيازات على حساب الأغلبية، وبتقوية شديدة تمارسها السلطة والكنيسة على النشاط الفكري. وهو من ناحية أخرى تجسيد لفلسفة التنوير السائدة في أوساط النخبة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

فلا بد إذن من أن تطبع هذه الوثيقة الحياة السياسية في العالم المعاصر بصفة عميقة، وذلك لما تحمله من مبادئ كبرى تقوم على تحويل السيادة من الملك إلى الأمة بواسطة دستور يقوم على الفصل بين السلطات، ويضمن حقوق الإنسان والواطن إذ «إن كل مجتمع لا تضمن فيه الحقوق ولا الفصل فيه السلطات، إنما هو مجتمع بلا دستور»¹⁴.

الاعتداد الجغرافي بمبادئ «حقوق الإنسان»

وكان لهذا «الإعلان عن حقوق الإنسان والواطن» ولكل المبادئ التي تقوم على تحرير الإنسان من جميع القيود - صدى عميق لدى المثقفين واليهوديين الأوروبيين وكذلك الشرقيين الذين انبهروا بأفكار الثورة الفرنسية، وبفلسفة التنوير بصفة عامة. ولكن انتشار هذه المبادئ لم يتحقق فعليا في فرنسا وبقي العالم إلا بصفة تدريجية.

فقد صمدت الثورة الفرنسية، ثم أورثها نابليون بونابرت، هذه المبادئ الجديدة ضوء إلى جانب مهم من أوروبا إلى البلدان التي احتلتها الجيوش الفرنسية في عهد كبلجيكا وهولندا والمانيا وأسبانيا وإيطاليا. وعلى الرغم من ثورة شعوب هذه البلدان على محليها، ورجوع السلطة القديمة إليها بعد 1815 لم تمنح آثار التنظيم الجديد منها، وبالأحرى من فرنسا، حيث رجعت العائلة المالكة إلى الحكم بعد هزيمة نابليون بونابرت. إلا بقيت الأفكار الجديدة التي تقوم على حقوق الإنسان والواطن قائمة، فحتى المنتصرون على نابليون بونابرت لم يتجاسروا على إحياء الأنظمة البالية كالإقطاع بل ذهبوا إلى منح دستاور مكتوبة كما هو الشأن في فرنسا والبلدان المجاورة بعد 1815. وعندما أزعجوا النفوذ الفعلي للثورة والنفوذ الاجتماعي للارستقراطية، ولم تحالف معها من أصحاب المال والوهاب الجدد، على حساب مبادئ التنوير التي تقوم على المساواة وعفت التعيين، دخل الليبراليون في أوروبا في فترة من الضلال، ورفضوا الشعوب الأوروبية إلى خوض معارك شديدة ودامية من أجل الحرية وتقرير المصير، أي لاسترجاع حقوق الإنسان والواطن.

وقد بلغ هذا الضلال أوجه في فرنسا - حيث تمرد من جراء ثورة 1789 ثقافة ديموقراطية واسعة - مع ثورة 1830 ضد الملك شارل العاشر لخرقه الدستور، ثم مع ثورة 1848 ضد طغيانه لويس فيليب التي أسفرت عن إلغاء النظام الملكي واستبدال نظام جمهوري به، يقوم على إرادة الشعب دون منازع. كما قامت سنة 1848 ثورات في العديد من البلدان الأوروبية من أجل إرساء نظم دستورية ديموقراطية، تقوم على احترام حقوق الإنسان والواطن، وإقرار حق الشعوب الخاضعة للمهيمنة الأجنبية، كالشعوب المجري والتشيكي، في تقرير مصيرها.

كما كان لأفكار التنوير امتداد في البلدان الشرقية، مثل مصر وتونس واليابان، حيث اتبهر بها أنصار الحرية والإصلاح كرفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين باشا في تونس ونكاشي شومين في اليابان، واعتبروها أساس النهضة والتقدم في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، وأنه لا سبيل للتخلف إلا من خلال النهوض بهدايتهم والطروح من التخلف لمواجهة التحديات الغربية والحفاظ على الاستقلال والسيادة، من دون العمل بهذه الهادي.

فقد لمن رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢) من كتب، فترة إقامته بباريس (١٨٦٦ - ١٨٦١)، ومواقفه النهضة الفرنسية الحديثة، الفوارق بين الحضارتين العربية والأوروبية في المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية والعلمية والفكرية والثقافية. وهو يعتقد أن سر تقدم فرنسا في كل هذه المبادئ يكمن أساسا في نظامها السياسي الذي يعد من الحكم المطلق ويضمن الحرية الفردية والعدل والمساواة أمام القانون، ويضبط مسؤولية الحاكم والحكوم، ويحمي بذلك المواطن من تجاوزات الحاكم، ويقر في نهاية التحليل حقوق الإنسان والمواطن. وأكد ذلك في كتاب صدر له سنة ١٨٦٤ تحت عنوان «تخليص الإبريز في تخليص باريس»، دون فيه مظاهر النهضة الفرنسية وأخطاهااته حولها. حتى يكون ذلك قدوة للمواطن العربي «وحتى تستبطن من لوم التفتلة مسائر أمم الإسلام من عرب وعجم»^(١٦). فوصف الثورة الفرنسية لسنة ١٨٦٠ بكونها «قدوة الشعب على الملك شارل العاشر» لأنه خالف الدستور الذي يمنح على تساوي المواطنون جميعها إزاء الضمان، وفي الحقوق والوظائف والرتب، والذي يكفل «حرية الفرد» و«حرية الملكية الفردية» و«حرية العبادة والفول والكتابة والطبع والتشعر»^(١٧). وهذه المساواة بين الملك نفسه و«رعاة الشعب» التي ينص عليها الدستور هي في اعتقاد الطهطاوي السبب في شيوخ العدل، وفي النهضة الشاملة التي ثمر بها فرنسا. وبالتالي في الفرق بينها وبين البلدان التي ما زالت تترج تحت نظم سياسية طائفية وممنهدة تتنافس مع حقوق الإنسان والمواطن.

وذهب الصالح التونسي خير الدين باشا (١٨٦٢ - ١٨٩٠) المذهب نفسه، إذ تأثر، شأنه شأن رفاعة الطهطاوي، بالنهضة التي عرستها أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر واتبهر بها أشد الاتبهار، خصوصا عند إقامته بباريس لمدة أربع سنوات (١٨٥٣ - ١٨٥٧)، حيث تشبع بمبادئ الثورة الفرنسية التي تقوم على الحرية والمساواة والإخاء، من خلال مؤلفات وأفكار فلاسفة التنوير أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو، وأعجب بالنظام السياسي الذي بقي - على رغم إلغاء الجمهورية الثالثة وإرساء الإمبراطورية الثانية سنة ١٨٥١ - يعتمد سيادة القانون والمؤسسات الدستورية. وازداد خير الدين إعجابا بأوروبا الغربية ورفاعة بوجوب الإصلاح على متواليها إثر الرحلات التي قام بها بين ١٨٦٢ و ١٨٦٧ إلى كل من فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا وبلجيكا والنمسا والدانمرك والسويد. إذ تمكن من سيطرة النهضة في جميع هذه البلدان

بعض المفاهيم الحديثة والواقعة

الأوروبية، وانتشر فرصة اعتزاله الحياة السياسية للدين ما شاهده في أوروبا، وتسجيل انطباعاته حول نهضتها على غرار رقاعة الطهطاوي، وذلك في كتاب صدر له سنة ١٨٦٧ تحت عنوان: «قوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

ويعتقد خير الدين أنه لا بد لمواجهة تحديات القوى الأوروبية وتدخلها في شؤون البلدان الإسلامية وتهديدها لاستقلالها وسيادتها، من الاقتداء بالغرب واقتباس علومه ونظمه السياسية والاقتصادية، غير أن الاقتداء بالغرب للنهوض بالبلدان الإسلامية يستوجب البحث في أسباب تقدم أوروبا وتأخر الشرق. وكان السؤال الملح الذي فرض نفسه على خير الدين هو لماذا تقدم الأوروبيون وتأخر المسلمون؟ وقد استخلص خير الدين باشا من مشاهداته ودراسته للنهضة الأوروبية الحديثة أن العامل الأساسي في تقدم أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر هي المبادئ الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتقنية والثقافية، يمكن في الدرجة الأولى في طبيعة نظمها السياسية التي تقوم على الحرية والعدل والمساواة، واحترام المواطنين والحكام للقانون والمؤسسات الدستورية؛ لأن مثل هذه التنظيمات التي تقوم على حقوق الإنسان والمواطن توفر المناخ الملائم للنهضة الشاملة. فالحرية والعدل ومساواة جميع المواطنين أمام القانون، وتحديد سلطة الحاكم ومراقبته، تحد من الحكم المطلق، وبالتالي من الظلم. وهذا من شأنه أن يوفر الأمل والتفاؤل في حوافز المواطنين، ويدفعهم إلى العمل والتفكير والإبداع، ويحقق بكل ذلك أسباب تقدمها الأوروبيون ثم يصلوا إلى ما وصلوا إليه كما ذكر خير الدين في كتابه «قوم المسالك» بمرئيات الخصب أو امتثال في آفاقهم ... وإنما بلغوا تلك القابات والتقدم في العلوم والصناعات والتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. ولذلك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. لأن العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع التقيض في جميع ما ذكره (١٢).

أما تأخر البلدان الإسلامية فإنه يعود كذلك بالدرجة الأولى إلى طبيعة نظمها السياسية التي تركز أساسا على الحكم المطلق، الذي هو مجلبة لسوء التصرف والظلم على اختلاف أنواعه. والظلم لا يوفر الأمن والطمأنينة بين الناس، ولا يدفعهم إلى العمل والكسب والبناء، بل إنه، كما يقول ابن خلدون، مؤذن بخراب العمران.

ومن أجل ذلك يعتقد خير الدين أنه لا مناص للخروج من التخلف واللعاق بركب التقدم من دون التفتح على الحضارة الأوروبية الحديثة والأخذ بأسباب نهضتها، وذلك بإرساء نظم سياسية جديدة تقوم على الحرية والعدل والمساواة، وخضوع الحاكم وتحكم سيادة القانون، وبالتالي على حقوق الإنسان والمواطن. لأن مثل هذا الإطار السياسي هو في نظره شرط ضروري للنهوض بالبلدان الإسلامية في جميع الميادين.

وهكذا فإن البنية الفوقية، هي نظر خير الدين والعلوي، هي التي تفسر البنية التحتية، إذ إن إرساء نظام سياسي يقوم على الديمقراطية، وبالتالي على احترام حقوق الإنسان والوطن، هو في نهاية التحليل أساس النهضة والتقدم، أي أساس الثروة والقوة والحضارة ومن ذلك الاستقلال والسيادة، وهذه النظرة من شأنها إثراء مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان والوطن إذ تؤكد أنه لا مهيمن من دونها للخروج من التخلف وتحقيق التنمية والتقدم.

وجاءت أفكار المصلح الياباني فوكوزاوا يوكيتشي (١٨٢٥ - ١٩٠٦) الذي النهر هو الآخر بالهضبة الغربية الحديثة ودعا إلى فتح اليابان عليها، في السياق نفسه. إذ إن الفتح في نظره لا يقتصر على التفتيات والتشجيع الاقتصادي، بل يقوم كذلك على الاقتداء بالنظم السياسية الغربية التي تقوم على المساواة أمام القانون والحريات، وذلك بقصد إرساء نظام دستوري يحدد واجبات الحكام والحكوم ويضمن حقوق الشعب الياباني وحرياته.

وقد ساعدته دراسته اللغة الإنجليزية على التفتح على العلوم والتجديد والأفكار وكل مظاهر النهضة الغربية الحديثة. وحتى تتوسع آفاقه في جميع المجالات كان لا بد له من الإطلاع عليها عن كثب. ومن أجل ذلك قام فوكوزاوا بزيارة الولايات المتحدة الأمريكية ثابعا مني ١٨٦٠ و ١٨٦٧. وفي سنة ١٨٦٧ زار بعض البلدان الأوروبية كفرنسا وإنجلترا وهولندا وبروسيا وروسيا والبرتغال.

وقد انتهر فوكوزاوا خلال زيارته هذه بالهضبة الغربية الحديثة، وبما حققته جل هذه البلدان من تقدم في المجالات العلمية والتقنية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وسجل كل ما شاهده في مذكرات اهتم عليها وعلى الكتب التي اقتناها من البلدان الغربية لتأليف كتاب صدر سنة ١٨٦٦ تحت عنوان «الأحوال في الغرب» أكد فيه على مظاهر النهضة الحديثة وعرف فيه بالمؤسمات والأفكار الغربية.

وكانت غايته من نشر هذا الكتاب التعريف بالهضبة الغربية الحديثة بجمع أبعادها، لتكون قدوة لليابانيين تجعل في يدهم ليتحقوا بركب الحضارة، خصوصا أن الوضع كان، من جراء حملات القرب على اليابان وقصف موانئها من قبل أساطيلها، يتسم بعداء الشعب الياباني للقوى الغربية ورفضه التطلع إلى مظاهر حضارتها.

وإن أكد فوكوزاوا على الأبعاد العلمية والتقنية والاقتصادية للهضبة الغربية وضرورة الاقتداء بها لتكسب أسباب قوة الغرب، لمواجهة تحدياته والحفاظ على استقلال البلاد وسيادتها، فهو لم يهمل البعد السياسي. إذ يعتبر أن التوحش باليابان، على منوال البلدان الغربية، يستوجب وضع حد للنظام الإقطاعي الذي كان فوكوزاوا ناظما عليه، لكونه منافيا للحريات الاقتصادية والسياسية، وبالتالي عقبة أمام تقدم البلاد. فالالتحاق بركب الحضارة الحديثة التي تقوم على المواطنة أي احترام حقوق الإنسان والوطن وحمائنه من جميع

التجاوزات، يقترح نشر الأفكار والتفكيريات والمناهج الغربية وذلك لتغيير النظم والعقلية السائدة، في اليابان وخلل عقلية ونظم ثقافة صينية تتماشى مع مقتضيات العصر. وقد كرس فوكوزاوا جهده وحياته في سبيل هذا الهدف، وذلك بالتعريف بمظاهر الحضارة الغربية الحديثة، ونشر أفكارها ومنهجها حتى تكون قدوة لليابانيين، وبخاص من أجل ذلك ومثاقيل مظلمة شملت تأليف الكتب والتعليم والمصحافة، والاتصال المباشر بالمواطنين عن طريق الخطابة والنضال السياسي بصفة عامة.

فقد نشر فوكوزاوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر العديد من الكتب أهمها كتاب «الأحوال في الغرب» الذي صدر في يونيو 1866، أي قبل ثورة 1868، وورد في أسلوب أدبي بسيط حتى يكون في متناول أكبر عدد ممكن من اليابانيين. وكان لهذا الكتاب تأثير كبير في الفئة اليابانية المثقفة. وقد اشتهر فوكوزاوا بفضل كتاب «الأحوال في الغرب» الذي قرضه كاختصاصي ومرجع في الشؤون الغربية، ووفر أسباب نجاح مؤلفاته اللاحقة التي صدرت خلال عهد الميجي.

وقد ركز فوكوزاوا في بعض مؤلفاته على حقوق الإنسان والمواطن، بما فيها حقوق المرأة، وبدا ذلك من خلال بحثين تدوين وضعهما سنة 1874 حول الجدل الذي يتعلق بالاقتدارات السياسية للحركات السياسية المعارضة، أكد قديما على حقوق الشعوب والحقوق الطبيعية للإنسان. إذ ورد البحث الأول تحت عنوان «مقالة شعبية حول حقوق الشعوب» والثاني «مقالة شعبية حول الحق الطبيعي». كما كتب فوكوزاوا مجموعة من البحوث حول وضع المرأة اليابانية كان أولها «وضع المرأة اليابانية» قد صدر سنة 1885 ثم بحث ثان صدر سنة 1899 حول «التعليم الأساسي للمرأة» وأبدى تعاطفا مع المرأة اليابانية، وسعى إلى تطويرها وضمان حقوقها.

غير أن فوكوزاوا، الذي تأثر بـمذهب النفعة الإنجليزي الذي يجعل مقياس السلوك هو منفعة الفرد والمجتمع، لم يقتصر على تأليف الكتب والانكباب على معالجة قضايا بلاده قصد النهوض بها، إذ تولى في شهر أغسطس 1878 عن لقب الساموراي ورفض الانطلاق بمسؤوليات عرضتها عليه حكومة الميجي للحفاظ على استقلاليته والتفرغ، علاوة على التكيف لنشاط الصحافة والسياسي وخصوصا التربوي قصد بتبليغ رسالته.

ففي مجال الصحافة، أسس فوكوزاوا لتشر أفكاره، صحيفة يومية تحت عنوان «ججي شينبو» (الزمان) رجع منذ العدد الأول اتجاهها الذي ينتمي على بث مبادئ الاستقلالية واحترام الذات، وحرية الفكر التي هي أساس حقوق الإنسان والمواطن. كما أبدى عبرته على استقلال بلاده من الهيمنة الغربية، مؤكدا بذلك حق الشعوب في الحرية وتقرير المصير.

وعلاوة على كونه وصحيفته اليومية التي نشر فيها مؤلفاته بعد 1882، عمد فوكوزاوا، إلى ترويج أفكاره، إلى الاتصال المباشر، أي إلى الاتجاه مباشرة إلى مواطنيه عن طريق

الخطابة التي جعل منها وسيلة لنشر مبادئه. وقد ساهم ذلك على المساعدة بتجاعة في الحركة الليبرالية التي عرفتها اليابان في سبعينيات القرن التاسع عشر وشايتها. وذلك في إطار التمثال السياسي الذي خاضه في عهد الميجي من أجل تركيز الدولة القومية والحكم الديمقراطي، وبالتالي المواطنة وحقوق الإنسان. ولهذا الغرض أسس سنة ١٨٧٢ جمعية موري أريوي جمعية المايروكوشا (جمعية الأساس من ميجي) وهي أول جمعية عقائدية في اليابان. وقد بقي فوكوزاوا خارج الحكومة مكروا جهوده وحياته لتحديث اليابان والتضال من أجل الديمقراطية، وساهم تضاله هذا على تقدم اليابان في عهد الميجي في جميع المجالات وعلى صدور دستور سنة ١٨٨٩ ينشر الفصل بين السلطات ويضمن إعمالا حقوق اليابانيين وحررياتهم.

غير أن مساهمة فوكوزاوا في النهوض ببلاد ودفن حقوق الإنسان والوطن فيها قد تجلت خصوصا في ميدان التربية والتعليم. فكان دوره رائدا في هذا المجال الحساس. إذ كان يعتقد جازما بأنه لا سبيل للنهوض باليابان وتحقيق ثورة صناعية فيها دون إصلاح نظامها التربوي وتطويره. فأرسله تعليم حديث هو في نظر فوكوزاوا الشرط ضروري لتفتح اليابان وتمكين اليابانيين من الإقام بالعلوم والتكنولوجيا والأفكار والمناهج الغربية، وبالتالي من كسب أسباب قوة الغرب وصناعته. إذ يمكن من تكوين أطر صاعدة قادرة على التحليل والتصور والتخلق والإبداع. وبالتالي على مواكبة العصر والنهوض بالبلاد على موال القوي الغربية. فذلك هو إذن السبيل الذي لا مناص منه لتتميم الموارد البشرية والفعل على أن يكون المواطن الياباني الثروة الحقيقية في هذه البلاد التي تقتدر إلى الموارد الطبيعية.

ومثل هذا التعليم هو كذلك وسيلة لتوعية المواطنين وفرس روح الوطنية والقيم التيمرية والاستقلالية واحترام الذات فيهم. حتى يسهموا في بناء وطن حديث ومتقدم، وإرساء حكم ديمقراطي يضمن حقوق الإنسان والمواطن. فهو إذن في نهاية التحليل أساس الثروة والقوة والحضارة. وبكيفية الوطنية والديمقراطية. فلا غرابة إذن في أن يركز هذا المفكر المصلح جهوده على القطاع التربوي. وذلك قبل عهد الميجي وفي أثنائه. فقد فتح مدرسة خاصة سنة ١٨٨٨. وكان عمره ٢٢ سنة. بمدينة يوكوهاما. وأدرج فيها تعليم الإنجليزية. وقد كان هذا المعهد المعروف بـ «كيوجيوجوكو». بالنسبة إلى العديد من الشباب الياباني بمنزلة التافهة على العلوم والأفكار والمناهج الغربية. وزاد في السماع أفاقهم لتعليمهم اللغة الإنجليزية التي مكنتهم من استيعاب النهضة الغربية الحديثة بجميع أبعادها. وهكذا فإن فوكوزاوا قد راهن على التربية باعتبارها أساس الثروة والقوة والحضارة والتوعية والديمقراطية. لتغير اليابان تغييرا جذريا وشاملا. وإقيام نظام يضمن حقوق الإنسان والمواطن. وكانت أفكاره متناكسة تتم من مشروع مجتمعي متكامل لبناء نهضة حديثة شاملة على موال البلدان الغربية المتقدمة (١٧).

بعض الإنجازات في النظرية والواقع

غير أن المصلح الياباني الذي ركز جهوده خصوصاً على إصلاح النظام السياسي قصد إرساء نظام ديمقراطي يضع حداً للحكم المطلق ويحمي بذلك المواطنين من تجاوزات الحكام ويوفر الضمانات الضرورية لحماية حقوق الإنسان والمواطن هو ناكاي شومين (1832 - 1901) الذي أنهى كذلك بالنهضة الغربية الحديثة ودعا اليابانيين إلى الانفتاح عليها والاقتداء بالنظم السياسية الغربية التي تقوم على دساتير تضمن حقوق الشعوب وحرياتهم.

وكان ناكاي شومين قد استقى هذه الأفكار الليبرالية وتلصق بها عند دراسته المعارف الغربية في مدينتي ناغازاكي ويوكو باليابان ثم في فرنسا التي أقام بها من 1870 إلى 1871 لدراسة في إطار بعثة أوفدها حكومة الميجي إلى هذه البلاد، ولكنه ذلك من الاطلاع على مظاهر النهضة الفرنسية، وزادت معرفته بالشؤون الأوروبية واللغة الفرنسية، وأعجب وهو في فرنسا، بالنظام السياسي الذي يعتمد إجمالاً سيادة القانون والمؤسسات الدستورية، ويضمن بالثاني حقوق الإنسان والمواطن. كما تشبع بمبادئ الثورة الفرنسية الفاتكة على الحرية والمساواة والإخاء، وذلك من خلال مؤلفات فلاسفة التنوير، وتأثر بصفة خاصة بأفكار روسو الواردة في كتابه «العقد الاجتماعي» التي تؤكد حقوق الشعب الطبيعية وحقه في السلطة. وكان ناكاي شومين يعتبر أن تقدم البلدان الغربية وطيد العلاقة بطبيعة نظمها السياسية، وأن إرساء نظام ديمقراطي يضمن حقوق الإنسان والمواطن هو إذن ضروري لتحديث اليابان وتحويلها إلى دولة قوية وسعيدة على منوال النظم الأوروبية.

وما دام اليابانيون يفتشرون في نظره إلى ميادين فلسفية وسياسية فقد كرس ناكاي شومين إثر عودته من فرنسا جهده وحياته لنشر النظريات السياسية التي استلهاها من فلاسفة التنوير، ومن أطلعه على نظم أوروبا الغربية، فلب دوراً أساسياً في نشر الأفكار السياسية الفرنسية حول حقوق الإنسان والمواطن، فأصبح في عهد الميجي منظر حركة المطالبة بحرية الشعب وحقوقه من دون منازع، وكانت غاية العمل على بعث الوعي في الشعب الياباني، حتى يضغط على الحكومة لإرساء «دولة المؤسسات والقانون».

وقد توخى ناكاي شومين، لنشر أفكاره الليبرالية، وسائل مختلفة للتعريف بمظاهر النهضة في فرنسا ومبادئ ثورة 1789 وأفكار فلاسفة التنوير والتطبيقات السياسية التي تولدت عنها. وإلى جانب ذلك عمل على نشر أفكار الليبرالية في صحيفته أسسها سنة 1881 تحت عنوان «الصحيفة الليبرالية الشرقية»، كما قام بترجمة كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو وبعض المؤلفات الفرنسية الأخرى إلى اليابانية، وذلك من دون الانقطاع عن التأليف والعمل في العقل الصحفي. ولم يتوان ناكاي شومين عن اقتحام البلدان السياسي لتبليغ رسالته إلى الشعب الياباني، إذ تصدر في ثمانينيات القرن التاسع عشر المعارضة التي تنادي بالاعتزام حقوق الإنسان والمواطن والحد من سيطرة الحكومة. وبكل ذلك فرض نفسه في عهد الميجي

اختصاصيا في الفكر الفرنسي الليبرالي وزعيمها للحركة الليبرالية باليابان. وقد تضاعفت الحكومة اليابانية من نشاطه فبعد سنة 1887 من العاصمة طوكيو.

ومهما يكن من أمر، فقد كان لأفكار تاكاي شومين الليبرالية الأثر الكبير في تطور النظام السياسي باليابان. إذ وفرت دعائمه الظروف الثلاثة للاتجاه الليبرالي في حكومة الليجي الذي كان وراء مرسوم 1881 الذي وعدت فيه الدولة بإقامة مجلس وطني يمثل الشعب ويضمن له حقوقه. وكذلك وراء دستور 1889 الذي أقر الفصل بين السلطات، ومن برلمانا منتقيا ينظر في البزائية والقوانين ويضمن بذلك حقوق الإنسان والمواطن.

وهكذا لعب هذا الفكر المصلح دورا لا يستهان به في النهضة اليابانية الحديثة. مركزا جهوده على الجانب السياسي لا اعتقاده بأن الحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان والمواطن هي بمنزلة ركائز النهضة والتقدم (3).

تراجع حقوق الإنسان

غير أنه على الرغم من امتداد الأفكار الليبرالية التي تقر حقوق الإنسان والمواطن خارج القارة الأوروبية، فقد عرفت هذه المبادئ تراجعا في البلدان التي تبعت منها وأحيانا من قبل باعثيها أنفسهم. إذ وقع طرفها أثناء الثورة الفرنسية ثم في أوروبا الرجعية بعد 1815 وكذلك على حساب الطبقة الشغيلة خلال الثورة الصناعية وأخيرا في المستعمرات الأوروبية.

فقد تجاهل رجال الثورة الفرنسية جانبا من المبادئ التي خلدوها في صياغة 1789 بانكارهم للمساواة الفعلية، وذلك بإقصاء الفقراء عن الحياة السياسية، إذ اقتصر حق الاقتراع سنة 1791 على من كان يدفع قدرا أرض من الضرائب أي على الفئات اليسيرة. وبذلك أصبحت الامتيازات والحقوق تقوم على الحصب عوضا عن التسبب كما تجاهلت الطبقات البورجوازية الحاكمة في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وضع الرقيق، وأبقت على نظام العبودية على الرغم من كونه يتناقض مع حقوق الإنسان. وذلك حتى 1818 بالنسبة إلى فرنسا و 1863 بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما انتشرت الأنظمة الرجعية بقيادة إنجلترا - حيث لعبت المصالح على مبادئ ثورة 1688 - على الحركات الثورية في أوروبا في بداية القرن التاسع عشر، وذلك إثر تحالفها ضد الثورة الفرنسية وورائها نابليون بونابرت سنة 1815. فحاولت بذلك تركيز نظام فؤاده الملكية والكنيسة والتقاليد الاجتماعية القديمة، مع إقامة حلف ملكي ضد الانتفاضات الشعبية.

وانتهكت كذلك الطبقات البورجوازية في أوروبا الغربية، مالاذا على الحقوق السياسية للمواطن الظهير: حقوقه الاقتصادية والاجتماعية، وذلك في خضم الثورة الصناعية التي قامت على كاهل الطبقة الشغيلة، إذ كانت حينئذ الأجور زهيدة وظروف العمل والسكن والحياة

بصفة عامة قاسية جدا بالنسبة إلى الشغاليين. فكان العامل يعمل في التصنع أكثر من عشر وحتى اثنتي عشرة ساعة يوميا. وذلك إلى جانب تشغيل النساء والأطفال في ظروف لا إنسانية. وهكذا لم تتوان الطغوفات البورجوازية الأوروبية في انتهاك حقوق الإنسان والمواطن عندما اقتضت مصالحها ذلك.

وكان ذلك الشأن في البلدان المستعمرة. فقد سلكت الدول الأوروبية الكبرى في القرن التاسع عشر سياسة توسعية على حساب شعوب القارات الأخرى. وأخضعتها لهيمنتها سياسيا واقتصاديا. فكانت معاملتها لها معاملة الغالب للمغلوب من دون أي اعتبار لحقها في تقرير مصيرها. ولحقوق الإنسان بصفة عامة. فعلى المستوى السياسي أصبحت القوى الاستعمارية سيدة الأمر بالمستعمرات على حساب سيادتها واستقلالها. وعلى المستوى الاقتصادي فتحت البلدان المستعمرة غوة للثروات الأوروبية على حساب صناعاتها المحلية. ووقع ابتزاز مواردها. وذلك بالهيمنة على أراضيتها ونهب ثرواتها الطبيعية. وبالتالي انتهاك حقها في التنمية. إذ انتقل قسم كبير من هذه الموارد لخدمة القوى الأوروبية وجباياتها القاطنة بالمستعمرات. إلى جانب سياسة التمييز أو سياسة المكافئين التي يقوم عليها النظام الاستعماري.

فعلى مستوى الأجور كان متدني القابل أو الموكف. وأصبح البلاد المستعمرة أدنى من مرتبة نظيره من الأوروبيين. وعلى مستوى الجباية لم تكن الضرائب توزع على السكان حسب مداخيلهم بل كان أصيلو المستعمرة على رغم تدفق حالتهم - يخضعون للضرائب أكثر من الأوروبيين. مع أن القسم الأوفر يرمصد لمرتبات الموظفين الأوروبيين ولجبهيز البلاد طبقتا لحاجات المصالح الاستعمارية.

وتجلى سياسة التمييز كذلك على مستوى التعليم. حيث يخصص جل المدارس التي أنشئت على كامل ميترانيات المستعمرات للأوروبيين المقيمين بها. في حين أنهم لا يمثلون سوى جزء زير من سكانها. ومثل هذه السياسة تتنافى بطبيعة الحال مع مبدأ المساواة أمام القانون. وبالتالي مع حقوق الإنسان. ويتجلى ذلك بأكثر وضوح في المجال السياسي. حيث يتمتع الأوروبيون بجميع الحريات والحقوق والضممانات في حين يعاني السكان الأصليون القمع والفقر والاستبداد وحتى التجاوزات.

ولم يكن المعمرون يمدون عملية دمج الأهالي - أي المساواة بينهم وبين الأوروبيين - ممكنة ولا مرغوبا فيها. فهمصير السكان الأصليين. حسب النظرية الداروينية السائدة آنذاك. هو الاضمحلال على ضرار الهود الحمر في أمريكا. فلم تجد إذن حقوق الإنسان والمواطن حظها في المستعمرات. وبينما كانت القوى الاستعمارية ترفع شعار الرسالة الحضارية لتبرير الاستعمار: فإنها لا تتوانى في انتهاك حقوق الشعوب المستعمرة.

وقد نجمت عن كل ذلك حركات وطنية رفعت ترويجها مبدأ حق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها، وعاليت بالمساواة أمام القانون لحماية الأهالي من جميع التجاوزات الاستعمارية. فكان ذلك الشأن في البلاد التونسية مثلاً، حيث عملت الحركة الوطنية على التصدي للاستعمار والاستبداد والدفاع عن حقوق التونسيين وذلك بالمطالبة بالمساواة أمام القانون وكذلك في الأجور والضرائب والتعليم بينهم وبين الفرنسيين. والفصل بين السلطات وتوفير الحقوق السياسية والحريات العامة وجميع الضمانات ضد التجاوزات، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأوروبيون. ووضع حد لسياسة التمييز التي تتناقض مع المبادئ والقيم المستوحاة من ثورة ١٧٨٩ التي يستند إليها النظام الجمهوري الفرنسي. وكانت تعتمد في كل هذا فلسفة التثوير ومبادئ الثورة الفرنسية لتبين مدى تناقض السياسة الفرنسية في تونس مع هذه القيم الليبرالية. وبهذه الصفة قاومت الحركة الوطنية التونسية في جميع أطوارها الاستعمار باسم القيم الفرنسية. التي كان الوطنيون التونسيون مثبثين بها. ويهيئون على سلطات الجمهورية الفرنسية خرقها والتلاعب بها. وتبليغ رسالتهم هذه للرأي العام الفرنسي كانوا كثيراً ما يعبرون عن وجهة نظرهم في جرائد تصدر بالفرنسية. وبذلك كانوا يقاومون الاستعمار باسم قيم الجمهورية الفرنسية. وينتفا^(١٢٠).

ولمنع الحركات الوطنية إزاحة الاستعمار من تونس والمطالبة بتفكيك الجهاز الاستعماري في القمع والسجن والتعذيب دون أي اعتبار لحقوق الإنسان على الكونغو مثلاً بُذرت أيدي للتأطع للهيئة الليبرالية. وفي التولا طلب الأمر بالسلطات الاستعمارية التوقفية إلى حد لقب شفاء الوطنيون وغلقها بغل^(١٢١).

ويتضح من كل هذا أن حقوق الإنسان والمواطن وحق الشعوب في تقرير مصيرها، الذي أكد عليه رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ولينون في بداية ١٩١٨، هي بضاعة غربية لمجر قابلة للتصدير إلى بلدان الجنوب. وبالتالي لا تخص سوى الإنسان والشعوب في الشمال. فلم يزعج الرأي العام الأوروبي والأمريكي إلا عند انتهائها في الفترة الأوروبية نفسها. وذلك مع صعود الحزب الفاشي للحكم في إيطاليا سنة ١٩٢٢. ثم الحرب الناري في ألمانيا في بداية ١٩٣٣. وانتصار الفاشية التي تقوم على مبادئ تتناقض تماماً مع حقوق الإنسان والمواطن. إذ كانت بمنزلة رد فعل قوي وشرس على القيم والمبادئ الليبرالية التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة. فبينما يعتمد النمط الليبرالي الحريات الديمقراطية وتعدد الأحزاب والمساواة أمام القانون. وبالتالي المواطنة وسيادة الشعب وتكريس الدولة في خدمة مصلحة الفرد وضمان حقوقه. تبذ الفاشية جملة هذه القيم لتعتمد الكيانية، أي نظام الحزب الواحد والتزعيم الأوحد. وتكريس الفرد في خدمة الدولة. التي هي غاية في حد ذاتها. وقد قد زعيم الحركة الفاشية الإيطالية موسوليني بوضوح المبادئ الليبرالية التي تقوم على الحقوق الطبيعية

بعض الإشكالات بين النظرية والتأويل

للإنسان كما يلي: «إن الفاشية تؤكد على التساوية بين البشر، والتي لا يمكن محوها بعملية ميكانيقية خارجية مثل الاقتراح العام، فالفاشية ترفض ما هي الديمقراطية من افتراء سخيف يقول بالتساوية السياسية ... إن المفهوم الفاشي للدولة مناهض للفردانية ... وبالتالي إليه كل شيء يوجد ضمن الدولة ولا يوجد أي نشاط بشري خارجها. فلا المجموعات (أحزاب سياسية، جمعيات، نقابات ...) ولا الأفراد يمكن لهم الوجود خارج الدولة...».

ولا بد من أن نؤول مثل هذه المبادئ إلى انتهاك حقوق الإنسان والمواطن من طرف النظام الفاشي في إيطاليا والنظام النازي في ألمانيا الذين لم يترددا لحظة في قمع كل الحريات واستعمال أشد العنف والتعذيب ضد كل من يعارضهما.

كما أصبحت الفاشية والنازية بالمعاصرة والعنصرية والعنصرية من دون أي اعتبار لحقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها. وتجسم ذلك في احتلال إيطاليا الفاشية لأثيوبيا وألبانيا، والعمل على قمع المقاومة الليبية للاستعمار الإيطالي بصفة وحشية. وكذلك إلحاق النقصا واكتساح تشيكوسلوفاكيا وبولونيا من طرف ألمانيا النازية التي لم تقترده إلى جانب ذلك، في العمل على إبادة المنتصر السامي، وبالأخص اليهود القميين بألمانيا وبلدان أوروبا الشرقية.

ومع تغيير موازين القوى في أوروبا بين الديمقراطية والفاشية إثر صعود الحزب النازي إلى الحكم في ألمانيا في بداية ١٩٣٣ أصبحت حقوق الإنسان والمواطن مهددة بكامل البلدان الأوروبية. حين فشلت الحركات الفاشية في التصعود إلى الحكم في فرنسا، حيث تسود ثقافة ديمقراطية عميقة يعود عهدها إلى ثورة ١٧٨٩، لم يكن الأمر كذلك بالنسبة لإسبانيا التي خضعت منذ ١٩٣٩ لنظام فاشي إثر حرب أهلية مريعة انتصر فيها الفاشيون على الجمهوريين بفعل مساندة كل من ألمانيا وإيطاليا.

ومثل هذا الوضع، من شأنه أن يزيد في وعي الأوروبيين بحقوق الإنسان والمواطن، خصوصا أن السياسة العدوانية للقوى الفاشية قد أسفرت في نهاية الأمر عن اندلاع الحرب العالمية الثانية، التي بدت بمنزلة الصراع بين فلسفتين سياسيتين متناقضتين أي الديمقراطية والفاشية، والتي كثر في أشاتها الحديث حول حقوق الإنسان والمواطن. وحل الشعوب في تقرير مصيرها. وبرز ذلك خصوصا في صفوف الحلفاء في سياق دعايتهم المناهضة للفاشية، وذلك لقمع تأييد الشعوب الأوروبية وحتى المستعمرة ضد قوى المحور.

وتجلى هذا الاتجاه في تصريحات رئيس الحكومة البريطانية تشرشل ورئيس الولايات المتحدة روزفلت، وخصوصا في الوثائق التي وقع إبرامها خلال وفاء الحرب العالمية الثانية. كالميثاق الأطلسي (١٤ أغسطس ١٩٤١) وميثاق الأمم المتحدة (أكتوبر ١٩٤٥) والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨.

وقد وقع التأكيد في الميثاق الأطلسي - الموقع من طرف روزفلت وتشورشل - على احترام «حق الشعوب كافة في اختيار نظام الحكم الذي يريدون أن يعيشوا في ظلّه» وعلى «عودة الحقوق الأساسية والحكومات المستقلة إلى أصحابها الذين انتزعت منهم بالقوة»، وكذلك على تحقيق، بعد القضاء التام على التعسف النازي، سلم يوفر لجميع الأمم أسباب عيشها بأمان داخل حدودها، ويؤمن الضمانة لكل الشعوب لتتمكن من العيش بحرية من دون خوف أو حاجة⁽³¹⁾.

أما ميثاق الأمم المتحدة فقد أكد على الإيمان «بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها، من حقوق متساوية»، وكذلك على ضرورة التسامح والسلام والأمن الدولي والعمل على «ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للشعوب جميعها»⁽³²⁾.

غير أن هذه القيم قد وردت، وأكثر وضوح في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو يعزله الحصيلة لهذه الحقوق وأسسها، منذ فلاسفة التنوير والإعلان الإنجليزي عن الحقوق (1789)، والإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (1776)، وإعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والوطن (1789). وقد جعل احترامها شرطاً من شروط السلم في العالم الذي عانى وبلاّت الحرب العالمية الثانية بسبب تجاهلها. وأكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق الإنسان في الحياة وسلامة شخصه، وكذلك في حرية التملك والزواج والفكر والتعبير والتجمع والتنقل والضمير والمعتقد والعمل، وعلى ضرورة حمايته من الإيذاء التعسفي والتعذيب وضمان قضاء عادل له يقوم على أساس أن «كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانونياً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه»⁽³³⁾. وكل هذه الحقوق تستوجب إقرار المواطنين أي أن يكون «لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً». باعتبار «أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، يعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري، وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت»⁽³⁴⁾.

كما تقوم هذه الحقوق على المساواة أي أن لكل إنسان حق التمتع بها «دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد، أو أي وضع آخر من دون أي تفرقة بين الرجال والنساء»⁽³⁵⁾. وإلى جانب ذلك شجبت الإعلان عن حقوق الإنسان العبودية والاستعمار وأقر المساواة في الحقوق بين الشعوب وحق كل شعب في تقرير مصيره. فهذا

بعض المفاهيم بين النظرية والتطبيق

الإعلان هو إذن بمنزلة الدفاع عن التراث البشري لحقوق الإنسان لضمان بقاءه وخلوده. ولإتقافية أوضاع حقوق الإنسان في العالم، وقع إنشاء لجنة حقوق الإنسان تابعة لمنظمة الأمم المتحدة.

وقد ساعد بروز هذه المبادئ بقوة إثر الحروب العالمية الثانية وانتهاء الأنظمة الكليانية التي بالقت هي انتهاكاتها في نمو الوعي الوطني لدى العديد من الشعوب المستعمرة التي دخلت عتدئ بمرارة أكثر في صراع مع الاستعمار أسفر عن تحرير العديد من المستعمرات، منذ أواخر الأربعينيات إلى بداية الستينيات، وبقوت بعض البلدان تخضع للهيمنة الأجنبية من بينها فلسطين حيث حل منذ 1948 الاستعمار الصهيوني محل الاستعمار البريطاني من دون أي اعتبار لها. حق الشعوب في تقرير مصيرها، فبرزت عتدئ دول مستقلة عملت إجمالاً، في بداية الأمر، على من أنظمة سياسية تقوم على دساتير تفر الفصل بين السلطات والمساواة أمام القانون والحريات العامة وتضمن مبدأ حقوق الإنسان والمواطن، طبقاً للقيم التي اعتمدها الحركات الوطنية في نضالها ضد الاستعمار. غير أنه تبين، فيما بعد، أن حل هذه الدساتير هو بمنزلة الحبر على الورق. إذ سرعان ما وقع خرقها من طرف واضعيها الذين سنوا قوانين تعد من جميع الحريات، وتقرها بذلك من ضحاياها، وتحتل لهم ذلك في غياب مجالس دستورية مستقلة تعبر على دستورية القوانين، وتقوم بإلغاء كل قانون يتنافى مع الدستور باعتباره القانون الأعلى الذي يعلو ولا يعلو عليه، فتساقط عتدئ في كل بلدان الجنوب أنظمة سياسية تقوم على الحزب الواحد والقائد الواحد، وبالتالي على الحكم المطلق الذي هو سلبية للظلم لقمعه للحريات وخرقه لحقوق الإنسان والمواطن، وذلك بدعوى ضرورة إرساء دولة قوية قادرة على النهوض بالبلاد. وغياب النضج السياسي لسكان جيلهم أميون، وباعتبار أن الأولوية في بلدان منطقة اقتصادياً تكمن في العمل على توفير مرافق الحياة للمواطنين، أي الشغل والسكن والمدارس والمستشفيات، كأتما الديمقراطية وحقوق الإنسان عقبة أمام التنمية والتقدم، من ذلك رداية أوضاع حقوق الإنسان والمواطن في كل هذه البلدان بالرغم من لعاقب الحكومات، ومن نضالات المدافعين عنها على حساب حريتهم وكرامتهم، فالتطور الوحيد في هذا المجال يكمن في تشديق هذه الأنظمة بالديموقراطية وحقوق الإنسان مع عدم التواني في خرقها. ولكي لطفي شرعية على ذلك توظف مجالس نواب موالية لها للمصادقة على قوانين، تبرر بها تجاوزاتها حرية المواطنين وحقوقهم، وكانت الغاية من ذلك خداع الرأي العام في بلدان الشمال. حيث تعمل حقوق الإنسان والمواطن المعقيدة السياسية السائدة، وتحاشي حملات وسائل الإعلام الغربية ضدها.

العلاقات شمال - جنوب وحقوق الإنسان

غير أن العلاقات شمال - جنوب تقوم أساساً على مصالح القوى الكبرى، ولو تناقض ذلك مع حقوق الإنسان والوطن، كما كان الشأن في عهد الاستعمار، وقد بقيت هيمنة الشمال على الجنوب في عديد البلدان - قائمة الذات إثر استقلالها وذلك في نطاق «الاستعمار الجديد» الذي حل محل الاستعمار التقليدي، والذي يكمن أساساً في محافظة الدول الكبرى على مصالحها الاقتصادية في مستعمراتها القديمة وهي مراقبة مواردها.

ثم إن القوى العظمى حكمت سيطرتها على الاقتصاد العالمي طبقاً لمصالحها وعلى حساب «العالم الثالث» واضعة بذلك علاقات لا متكافئة بين الشمال والجنوب، فهي التي تحدد الأسعار العالمية لجميع المنتجات وفقاً لما تقتضيه مصالحها. وقد نجم عن ذلك انخفاض مزايا في أسعار منتجات العالم الثالث، مقارنة بأسعار منتجات القوى الكبرى، وبالتالي في اختلال التوازن في المبادلات التجارية بين الشمال والجنوب، ومثل هذا الوضع للتمييز بعجز التوازن التجاري في ظل بلدان العالم الثالث يجعل هذه البلدان مفتحة تجاه إلى الاقتراض لاستيراد التجهيزات اللازمة للتهوؤ بالتمويل، غير أن سياسة الديونبة زادت في تبعية الجنوب الاقتصادية، وبالتالي السياسية للشمال وأصبحت لها جزاً أمام تنمية بلدان العالم الثالث التي هي ملزمة بتخصيص جزء لا يمتثل إلى مواردها لاستيراد ديونها.

وكان لمثل هذه العلاقات انعكاسات وخيمة على بلدان الجنوب وعلى حقوق الإنسان والوطن فيها، إذ إنها تحول دون التهوؤ بمجتمعات «العالم الثالث»، وبالتالي دون القضاء على الفقر والفاقة والأمراض والجهل فيها، وتتناقض بذلك مع حق الشعوب في التنمية وتقرير المصير. ولا بد من أن يدفع مثل هذه الأوضاع إلى المزيد من الغضب واليهجان في صفوف الفئات الاجتماعية المتضررة منها، فتزيد عندئذ انظمته السياسية من قدرتها الدفاعية لحماية نفسها، وتتدخل أجهزتها الأمنية بقوة لقمع المتظاهرين لها، والتكثير بهم بجميع الوسائل المناهضة لحقوق الإنسان والوطن.

وقد استفحلت هذه الأوضاع منذ قيام العولمة، أي النظام العالمي الجديد الذي وضعته القوى الغربية الكبرى، وهي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية إثر انهيار الاتحاد السوفييتي، والذي يرمي أولاً، وبالذات، إلى طعنة مصالح الشمال على حساب الجنوب، إذ يقوم على حرية المبادلات التجارية بقصد فتح آفاق أوسع أمام بضائع بلدان الشمال ورؤوس أموالها، وذلك بإلغاء الحكوس الجمركية تدريجياً وانزعاج السلاح الوحيد الذي يخلو لبلدان الجنوب حماية صناعاتها الفتية وزراعتها من المنافسة الأجنبية. وهي الظاهرة نفسها التي عانتها بلدان الجنوب في القرن التاسع عشر عندما فرضت عليها

القوى الكبرى معاهدات لاستكافئة تقوم كذلك على حرية المبادلات التجارية وتخفيض التكرس الجمركية، وأسفر ذلك عن لدهور الصناعات المحلية لهذه البلدان التي لم يعد بوسعها منع أو تحديد دخول البضائع الأجنبية إلى أسواقها، وحتى التحكم في سياساتها الجمركية لحماية اقتصادها من المنافسة القريبة.

فالعملة هي إذن امتداد للإمبريالية على مستوى الأهداف، وكذلك على مستوى النتائج، إذ كانت لها انعكاسات وخيمة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في بلدان الجنوب. فقد انخفضت في البلاد التونسية مثلاً مداخل الخزينة 20 % ⁽³⁾ نتيجة التخفيضات لدرجتها في التكرس الجمركية إلى حد إلغائها سنة 2008، بعفتضى اتفاقية الشراكة التي أبرمتها مع الاتحاد الأوروبي سنة 1995 في إطار فلسفة العملة. هذا علاوة على إغلاس ثلث مؤسساتها الصناعية ومرور الثلث الآخر بصعوبات جمة من جراء المنافسة الأوروبية ⁽⁴⁾.

وقد يؤول منطق العملة هذا إلى تروتي الوضع الاقتصادي والاجتماعي في العديد من بلدان الجنوب وحتى إلى التفجاره وبمسفر ذلك حتما عن تدخل جهاز الدولة لقمع الاضطرابات بالعنف الشديد، ومن دون أدنى اعتبار لحقوق الإنسان والواطن. ثم إن البعد الثقافي للعملة، الذي يمثل في غزو الثقافة الغربية لبلدان الجنوب وتهديد هوياتها بالذوبان، من شأنه توفير الظروف الملائمة لتمرير المبركات المستغنية للمعارضة القليلة العربي، خصوصا في البلدان الإسلامية. فتكون هذه الحركات أمام الزاوي أمام بقولة الباطنة الحقيقية عن الثقافة والهوية الوطنية، وتجد دعوتها صدى كبيرا، خصوصا في صفوفه ضحايا العملة. وينجم عن ذلك حتما لوتر سياسي يزيد في سياسة القمع ضد المركات الإسلامية، في بداية الأمر، ثم كل من يناهض الأنظمة السياسية القائمة، فيتلصص بذلك مجال الحريات في جل بلدان الجنوب على حساب حقوق الإنسان والواطن.

فالنظام العالمي الجديد يمثل في نهاية التحليل عقبة أمام تقدم بلدان الجنوب في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. وهو لذلك مجلبة لجميع أنواع التجاوزات لحقوق الإنسان والواطن.

وعلى رغم ذلك فإن المجتمع المدني في العالم الثالث ما زال يراهن على مساندة الغرب في الدفاع عن هذه الحقوق، غير أنه، علاوة على أن التضال من أجل المواطنة وحقوق الإنسان، يوضع أولا، بالذات إلى موازين القوى الداخلية، فإن العلاقات شمال - جنوب تقوم قبل كل شيء على المصالح. فبالقوى المظم لا تاون الأنظمة الاستبدادية التي لا تتوانى في خرق حقوق الإنسان إذا كانت تتماشى مع مصالحها، بينما تتدخل ضد أنظمة وطنية وحتى ديموقراطية لكونها شاهض هيمنتها وتتوانى مصالحها. وهذا الاتجاه الذي تبلور في القرن التاسع عشر ما زال يطبع العلاقات شمال - جنوب إلى حد يومنا هذا.

فعندما أعلن الخديوي إسماعيل في مصر سنة ١٨٧٩ تحت ضغط حزب الإصلاح عن دستور يقر المواطنة ويضمن بذلك حقوق الإنسان. تدخلت بريطانيا العظمى وفرنسا لإجباره، فوقع طاع إسماعيل وتعويضه بإبائه الفكر لوحيق لم تعطيل الدستور. وعندما أعاد الحزب الوطني الكرة وأجبر الخديو توفيق سنة ١٨٨١ على تشكيل حكومة وطنية، وتأنف لجنة برلمانية لوضع دستور للبلاد. وقع الإعلان عنه سنة ١٨٨٢، أثار ذلك حفيظة بريطانيا العظمى وفرنسا اللتين احتجتا على هذا النظام الدستوري، الذي يقوم على مجلس نيابي له حق تقرير الميزانية، يدعى أنه يتفاوض مع التزامات الحكومة المصرية التي أوكلت، تحت الضغط منذ ١٨٧٦، التصرف في ميزانية الدولة إلى صندوق الدين العام أي إلى جهاز إنجليزي - فرنسي. فعوض أن يترك هذا الأمر - كما هو الشأن في البلدان الغربية - إلى برلمان يتيق من الأمة، ويسهر على مصيرها وحقوقها، تدخلت بريطانيا العظمى عسكرياً سنة ١٨٨٢ لإجبار النظام الدستوري، وبسط نفوذها على مصر.

وقد توصل هذا الاتجاه في القرن العشرين وتجسم، خصوصاً في طبيعة علاقات الولايات المتحدة الأمريكية مع بلدان أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، فهي لا تتوانى في دعم أنظمة سياسية مستبدة تتناقض ممارساتها مع حقوق الإنسان والوطن. بينما تقر العداء لأنظمة تقدمية تعبر الاعتبار لهذه الحقوق. فكان ذلك واضحاً سنة ١٩٥٦ في إيران، حيث تدخلت بواسطة وكالة مخابراتها ضد حكومة الدكتور مصدق التي عارضت هي تأميم شركات النفط، وبالتالي على مناهضة الغرب ومصارحته، وذلك لضلالة نظام ملكي مستبد يخضع للشوى الغربية. كما تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية في بداية السبعينيات بتشلي للإحاطة بنظام القدي الذي اتفق من انتخابات ديمقراطية، وتعويضه بنظام عسكري فاشي لا يتوانى في غرق حقوق الإنسان والوطن. وكذلك الشأن في البلدان العربية حيث تقوم العلاقات مع القوى الغربية على أساس المصالح، ومن دون اعتبار المبادئ والقيم. فكانت الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان بضاعة غريبة صرفة لا تخص سوى سكان الشمال وغير صالحة للتصدير إلى بلدان الجنوب.

ويتجلى هذا المنهج بأكثر وضوح في وقتنا الراهن من خلال نظرية الغرب إلى القضية الفلسطينية. إذ يعتبر الصهاينة الذين انتخبوا فلسطين علوة بمعونته، بمنزلة الامتداد للحضارة والقيم الغربية في منطقة الشرق الأوسط، وبالتالي جديرين بجميع الحقوق، ولو كان ذلك على حساب الشعب الفلسطيني. من ذلك سياسة المكابلات التي تتبناها القوى الغربية، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية، تجاه الصراع الفلسطيني - الصهيوني. إذ يعد نضال الشعب الفلسطيني لتحرير بلاده وممارسة حقه في تقرير مصيره إرهاباً، بينما تقرر العدوان الصهيوني عليه باختيار مشروعاً ودفاعاً عن النفس.

دعوات الإصلاح بين النظرية والواقع

هنا جدوى لأن في الاعتماد على القوى الغربية لإرساء أنظمة ديمقراطية تضمن حقوق الإنسان والوطن خصوصاً في البلدان العربية، حيث يمثل الغرب في مخيلة الشعوب العدو الورتالي وذلك نظراً إلى الخلافات التاريخية بينه وبين العرب التي تعود إلى الحروب الصليبية. وقد استغللت هذه الخلافات في العهد الحديث والمعاصر من جراء هيمنة القوى الغربية على جل البلدان العربية. وجاءت القضية الفلسطينية لتغذية كراهية الشعوب العربية للغرب الذي كان وراء قيام الكيان الصهيوني ودعمه، والذي تستفز مواقف مشاعر العرب، باعتبارها، خلافاً للمنطق اليهودي. الجلاء على حق والضعفة على باطل.

هنا يد أن في مثل هذا الوضع، من أن يقرّر كل نظام ديمقراطي يقوم على انتخابات حرة ونزيهة، مجالس نواب وحكومات تعكس شعور شعوبها وطموحاتها، وتكون بالتالي معادية للغرب ومنافضة لهيئته ومصالحه.

وبطبيعة الحال، لا يمكن للقوى الغربية مساعدة مثل هذه التيارات الديمقراطية، بل ستعمل جاهدة لتحويل دون نجاحها، وتكون بذلك عقبة أمام تحقيق المواطنة وضمان حقوق الإنسان في البلدان العربية ما دامت الديمقراطية تتنافس مع مصالحها. فمسؤولية مثل هذا المشروع تعود بالدرجة الأولى إلى الشعب العربية المتقنة التي هي كثيرة العدد وغالباً ما تكون مهمشة، إذ إنه بوسعها بحث ثقافة ديمقراطية في البلدان العربية وخلق انبعاث اللائمة لإرساء أنظمة سياسية تقوم على المواطنة واحترام حقوق الإنسان والفكر. يستوجب منها بطبيعة الحال المزيد من التشجاعة والعزيمة والتضحية، خصوصاً أن كسب مثل هذا الرهان الذي يعين كذلك على تقارب البلدان العربية واتحادها، هو السبيل الوحيد لمواجهة تحديات المولقة وتحديات الصهيونية لتحرير العالم العربي من التبعية والتخلف والامتهداد والظلم، وبالتالي لإرساء المواطنة وحقوق الإنسان.

هوامش البحث

- 1 موريس كروسمون (Maurice Crosmont) - ما هي حقوق الإنسان؟ دراسة وردت في كتاب منشورات لحقوق الإنسان - صدر بالإنجليزية سنة 1999 في نيويورك وترجم إلى الفرنسية سنة 1999، ص 21.
- 2 كيث منوج (Kenneth Minogue) - تاريخ مفهوم حقوق الإنسان دراسة وردت في المراجع نفسه، ص 9.
- 3 د. محمد محمد الصباح - حقوق الإنسان في العالم المعاصر - دار محمد الصباح للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية 1997، ص 29.
- 4 المراجع نفسه، ص 20.
- 5 المراجع نفسه، ص 22.
- 6 جون لوك (John Locke) - دراستان حول الحكم المدني (بالإنجليزية).
- 7 رسالة جون لوك - رسالة في التسامح (بالإنجليزية).
- 8 مونتسكيو (Montesquieu) - روح القوانين (بالفرنسية).
- 9 فولتير (Voltaire) - دراسة في التسامح (بالفرنسية).
- 10 فولتير - الأعمال الكاملة (بالفرنسية).
- 11 جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) - العقد الاجتماعي (بالفرنسية).
- 12 وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، (وردت في كتاب كوساجر (Comsager)، وثائق من تاريخ أمريكا).
- 13 الإعلان الإنجليزي عن حقوق الإنسان، (وردت في منشورات حقوق الإنسان المراجع المذكور من ص 221 إلى 128).
- 14 جان جاك شوفالبي - تاريخ الفكر السياسي - مؤسسة سياسية - بيروت 1997.
- 15 موجز التاريخ الأمريكي - وثيقة الإسلام الأمريكية والشرق 1997 ص 99.
- 16 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان وأهم مبادئه.
- 17 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والوطن، الهند 1.
- 18 إعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والوطن، الهند 16.
- 19 المطبوع في رئاسة ديوي رافع - الأعمال الكاملة - الفن والحضارة والمعمران، دراسة وتحليل محمد صلالة - بيروت 1997.
- 20 المطبوع في رئاسة ديوي رافع - تعويض الأبرز في تعويض باريس القاهرة 1991.
- 21 غير الدين التونسي - أقوم السالك في معرفة أحوال الممالك القديمة والحديثة والتاريخ المعاصر، تحليل تصنيف الشلوبي- تونس 1992، ص 96-97.
- 22 علي المصنوبي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، تونس 1999، ص 191 - 190.
- 23 المراجع نفسه، ص 199 - 190.
- 24 المراجع نفسه، ص 191.
- 25 جان بول سارتر (Jean Paul Sartre)، وثيقة لكتاب «المعتدون في الأرض» لفرانز فانون (Franz Fanon) (CN باريس 1991، ص 15).
- 26 ليويل الأنقليس (وردت في شالوج، تعويض تاريخية ج 1، ص 271، تعريب لبيب عبد السلام (أحداث القرن العشرين).
- 27 ميثاق الأمم المتحدة.
- 28 «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» المادة 11، (وردت في كتاب الإسلام وحقوق الإنسان) للدكتور عبد الحسيب شعبان، بيروت 2001، ص 26 إلى 28.

الإيمان المثالي لحقوق الإنسان المادة 22 (المصدر نفسه).	29
الإيمان المثالي لحقوق الإنسان - المادة 23 -	30
Jacques Ould Acoudia - Financement et croissance. Maghreb - Mashrek, à hors serie, Decembre 1997.	31
Roula Khalaf, scepticism over E.U accord, Financial - Times, 22 september 1999.	32



بحوث الإنسان في العالم العربي (أسئلة الحداثة والتاريخ)

د. كمال عبد الحفيظ (*)

مقدمة

١ - يشير واقع الفكر والممارسة في مجال حقوق الإنسان في العالم العربي إشكالات نظرية كبرى وأسئلة سياسية تاريخية لا حصر لها. وإذا كان في إمكاننا أن نتحدث عن زيادة الاهتمام بهذا الموضوع في فكرنا أو لغتنا خلال العامين الأخيرين من القرن الماضي، حيث تلاحظ نشأة العديد من الجمعيات والمجالس المتخصصة والمناهير المهتمة بقضايا الحريات وحقوق الإنسان فإنه يحق لنا التساؤل عن نوعية هذا الاهتمام ومدى نجاعة الوسطاء والأليات المتبعة في مجاله. كما يحق لنا التساؤل عن فاعلية القيمة النظرية والتاريخية الذي بدوره هذا الاهتمام في الفكر العربي المعاصر.

ونظرا إلى اتساع مجال الموضوع وصعوبة الإتمام الشامل بأبعاد العقدة والمتشعبة فإننا نتجه في هذا البحث صوب التفكير في جانب محدد من جوانب تعظمه في الفكر العربي، يتعلق الأمر بمحاولة ثرؤم بناء وتركيب ما نعتبره أسئلة وقضايا غائية في هذا الموضوع. داخل الثقافة السياسية والفكر السياسي العربي المعاصر^(١). وذلك في إطار مقارنة تلعب منحنى يتوخى تعميق النظر في الموضوع، بمزيد من المساهمة في تأسيسه وتعميم الوعي النظري والتاريخي بمختلف أبعاد.

(*) أستاذ الفلسفة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد السادس - الرباط - المغرب

ثقوث الإنسان ومع العالم العربي

لقد اعتدنا الوقوف - في كثير من الأبحاث الشائعة، في موضوع حقوق الإنسان - أمام مقاربات وصفية نظريية^١، أو أبحاث سلبية مخاصمة لروح ومنطوق هذه الحقوق من منطلقات سياسية^٢، من دون عناية كبيرة بتعدد الموضوع وصعوبة الركون فيه إلى مواقف حدية رافضة، مواقف تنطلق من تقابلات تكاد تكون بديهية، لتبني - بواسطتها - تصورات لا تقدم في المستوى النظري ما يسمح بإغناء الموضوع وتطويره.

نتجه في بحثنا للتفكير فيها باعتدرة أسئلة غائبة أو منفية في موضوع حقوق الإنسان، وذلك لإبراز أهمية التفكير بواسطة هذه الأسئلة في القضايا، التي نعتقد أنها تساهم أكثر من غيرها في مزيد من توطيد مبادئ وحقوق الإنسان في فكرتنا المعاصر.

إننا نعتني بالأسئلة الغائبة في المستويين النظري والتطبيقي، أي بأسئلة الفلسفة والفلسفة السياسية والقانونية، وهو الأمر الذي يوسع دوائر التأمل النقدي والتاريخي في موضوعنا.

ولهذا السبب لن نهتم بشكل مباشر بمعالجة عمل منظمات ومؤسسات المجتمع المدني في هذا الميدان، ولن نتعامل مع أدوار المجالس والجمعيات التي نشأت في كثير من الأقطار العربية لدعم وتعزيز موجة العناية بحقوق الإنسان، والدفاع عنها داخل فضاء الصراع السياسي في المجتمعات العربية، كما أننا لن ندخل في عرض أو مناقشة بنود الوثائق التي عملت بعض المنظمات الإقليمية في العالم العربي والإسلامي على إعدادها وهامها عن خصوصية تتعلق من أقرأت أن يكون لكل جماعة أهلية مطالب يسطر بنود حقوقها^٣، وذلك بمعاذاة الوثائق والإعلانات الدولية التي تسلم بدورها، وجلبها للموقف السابق، بالصلاحيات العامة والعالمية لما تجزأ بحكم الذاتية التي تتمتع بها مختلف دول العمورة، داخل المنظم الدولي ومؤسساته المشرفة على إعداد وإنشاء الوثائق والعهد الحقوقية العلة منذ ميثاق ١٩٤٨، إلى الوثائق الجزئية القطاعية التي ما فتئت تصدر لتقوية مجال حماية الحريات والحقوق (الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وحقوق التضامن المعروفة في أدبيات حقوق الإنسان باسم الجيل الثاني والثالث من أجيال حقوق الإنسان).

ينحصر الجهد في هذا البحث في باب الإشكالية النظرية التي تطرحها قضايا حقوق الإنسان في العالم العربي، باعتبارها الفضاء المرجعي المؤطر والتأسيس لمختلف القضايا ذات الطابع العملي، المرسولة بالممارسات الداعمة لهذه الحقوق والمناهضة لخصوصيتها، وغايتها البعيدة من وراء هذا العمل المساهمة في بناء نطق ارتكاز مرجعية معقدة للنظر في الأسئلة والاختيارات النظرية الفلسفية الناطقة لروح وثائق حقوق الإنسان العالمية، وهو الأمر الذي نعتقد أنه يساهم - عند تحققة - في تيسير سبل استيعاب هذه الوثائق في فكرتنا وهي واقعنا.

وإذا كنا نسلم بوجود علاقة ترابط معقدة ومتشابكة بين مشروعات حقوق الإنسان في أبعادها وخطباتها النظرية الكبرى، وبين أشكال الممارسة القائمة دفاعاً عن المشروع نفسه في كثير من

الأقطار العربية، أدركنا أهمية العناية بالجمال النظري والإطار المرجعي الذي يحضن مشروع الفكر والممارسة في هذا الموضوع.

وما يحفزنا على التفكير في هذه الزاوية والعناية ببعض جوانبها هو نوعية الأسئلة النظرية التي نشأت في الفكر العربي المعاصر. على هامش الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان، فقد اتجه التفكير في مستويات متعددة نحو مقاربة الموضوع في إطار سؤال التراث والعدالة، أي في إطار سؤال النهضة العربية، كما نشأ وتبلور في الفكر العربي المعاصر¹. كما اتجه التفكير في السياق نفسه نحو محاولة البحث في إشكالية الخصوصية والعالية، المحلي والتكوني، في موافق وإعلانات حقوق الإنسان، وذلك بهدف إعداد الأرضية النظرية والتاريخية اللازمة لاستنهاض وإثارة الطالاب المرتبطة بواقع حقوق الإنسان، وكذا لأفاق العمل الواسعة بموضوع تطويرها وتعميق درجات حضورها الفاعل في المجال السياسي العربي².

وهناك أمر آخر لا يمكن إغفاله في هذا التقديم، يتعلق بالترابط الذي حصل في الفكر السياسي العربي المعاصر، بين موضوع التفكير في الديمقراطية والبحث في أسئلة حقوق الإنسان. فقد شكل الترابط المذكور إطاراً سياسياً عاكساً لتفكير الذي ينظر إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان كفضاء واحد للسؤال والعمل. وقد ساهمت بعض مراكز البحث العربية في تزكية ودعم هذا الترابط، وذلك بتطويعها أدوات وأبحاث دراسية، خاصة فيها بين أسئلة المحورين بالصورة التي أتاحت، ونتيج، إمكان التفكير في موضوعهما بصورة مترابطة ومتكاملة³.

وإذا كانت هذه المسألة تتمثل في جوانب منها بالكيفية التي تم فيها النظر إلى موضوع حقوق الإنسان، وموضوع الديمقراطية خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي في العالم العربي وفي العالم كله، حيث ساهمت بعض ملامح وعناصر الصراع الدائر في العالم - بعد الفراغ العسكري الاشتراكي - في تقوية ودعم هذا التطور، ومن زاوية غلبت فيها آليات الصراع السياسي والاقتصادي على آليات البحث النقدي والتاريخي، فإن الربط المذكور يشكل في نظرنا - قبل ذلك وبعد - مناسبة لمزيد من فحص المكونات والعلاقات المرتبطة بالجالين في العالم العربي. ومن منظور يتجاوز التصور السابق ويتجاوز طوقهاته العارضة والطارئة⁴، وهو الأمر الذي سيكون ضد القيام به وبصورة نقدية وشمولية من توسيع دائرة النظر في أسئلة القانون والسياسة والتاريخ في جوانب من تجلياتها الواقعية، وفي الأرضية النظرية الفلسفية والعقدانية التي تنف وراء المفاهيم والإشكالات التي تحددها، وتحدد فضاء تطويرها النظري والتاريخي العام.

2- نتطرق في بناء مفاهيم ومعطيات هذا البحث من معانيتها الهيمنة وانتشار الأبحاث التي تعنى بالمعضلات الفعلية لواقع الممارسة في مجال حقوق الإنسان، وذلك على حساب الأبحاث التي اتجه للتفكير في نظام النظر المؤطر والموجه لهذه الممارسة⁵.

حقوق الإنسان في العالم العربي

ولعل هذا الاختيار الواسع الانتشار هيمًا هو متداول في القنابر العربية في هذا المجال يساهم فعلاً في توسيع دائرة النضال والوعي المطالب السياسي بقضايا حقوق الإنسان وهو يمتلك من المبررات ما يشفع القيام به، وبالكثافة نفسها الحاصلة في بعض الأقطار العربية، ذلك أن واقع الحياة الإنسانية العربية في أبعادها المختلفة يقتضي ذلك وربما أكثر منه. وعلى رغم أن بعض مظاهر تشتت وتوزع الجهود في القطر العربي الواحد، ودخل المجال السياسي العربي العام، يسهم في تقليص مستوى المردودية. وفي الحالة المغربية - التي ظهرت فيها في أواخر القرن العشرين مجموعة من التنظيمات والتنشيطات المثيرة عن دينامية المجتمع المدني المغربي ومخاضاته السياسية - ما يوضح هذه المسألة⁽¹⁾.

نحن هنا لا نقول من قيمة الجهود الفعلية التي بذلت في مجال إنعاش الفعل المناهض لكل ما من شأنه أن يسيء إلى كرامة الإنسان، وحقه في تملك أساسيات الوجود والاستمرار (الحيات، الصحة، التعليم...) لكننا نرى أن إنشاء الفضاءات الجمعية الموصولة بأسئلة حقوق الإنسان في مستوى الفعل والممارسة لا يكفي وحده لتعميق منطلقات ترسيخ هذه الحقوق وتطويعها في الواقع، كما أن البحث الوصفي (التحليل والموضوعي) على الرغم من سيادته وانتشاره لا يساعد - رغم أهميته الكبرى - في بناء ما يسعف بتطوير النظر والممارسة في هذا المجال، فهناك معطيات وعوامل أخرى لا ينبغي إغفالها أو التقليل من أهميتها في هذا الموضوع بالذات، وبخصوص ذلك أسئلة النظر الفلسفي في جذورها المختلفة وبخصوصاً منها الأسئلة التي تعد بمنزلة الأرضية العائنة للاختيارات السياسية والفكرية ذات الصلة بموضوع حقوق الإنسان، ولزاد أهمية هذه الملاحظة عندما نطلق من الهاد الذي يسلم بأن وراء العمل في جبهة حقوق الإنسان رؤية جديدة للكون والإنسان والمجتمع، رؤية لا يمكن استيعاب روح هذه الحقوق دون الاستناد إليها.

وما يؤكد في نظريتنا مسألة إغفال وثائقي ما ذكرنا هو النتائج القترابية على ذلك، والمنظمة في المظاهر المتناقضة التي يتخذها واقع الممارسة في هذا المجال: حيث يساهم تنامي أسئلة النظر الفلسفي في تركيب كثير من التعاطفات والواقف والاختيارات المتناقضة والمربكة.

٢- لا نقول من أهمية الضاللّات الفعلية التي يمكن أن تخوضها الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان في العالم العربي، بل إننا نرى أن أعمالها المتناقضة لمختلف أشكال التعسف والتشهر، التي يعانيها المواطن العربي تساهم بدور لا يمكن إنكاره أو التقليل من جذورها في محاصرة وتقليص كثير من مظاهر العنف المادي والرمزي الذي يعرفه واقع الإنسان في المجتمع العربي.

للتنظيمات المدنية الموصولة بقضايا حقوق الإنسان في الوطن العربي إذن أهميتها الواقعية والفعلية في باب تطوير الأداء السياسي، وذلك في اتجاه مزيد من ترسيخ الممارسة

الديموقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان. وتكبح فرصة معالجة تثنّج حركة ومعارضة هذه التثبيطات إيمان قياس درجات التطور والتقدم التي أتاحها. ولا تزال تتبعها في مجال دعم الحريات العامة.

بل إننا نذهب في هذا السياق الاستراتيجي إلى أبعد من ذلك، فنرى أن الجمعيات المدنية العربية التي تعنى بحقوق الإنسان تسهم في رده وتوسيع قضاء الممارسة السياسية المعززة للاختيارات الديمقراطية في أوسع معانيها. وقد شكّلت هذه الجمعيات على امتداد الجغرافيا العربية داخل المجتمع العربي إطارا للحوار السياسي والقانوني، وقضاء للمواجهة السياسية الحقوقية الرامية إلى تعزيز جبهة العمل الديمقراطي. وذلك بحكم الأوضاع السياسية والاقتصادية العامة التي تعرفها أغلب المجتمعات، حيث تضيق فرص المبادرة السياسية الحرة الخالية من الإكراهات والاضغوط التي يفرضها كثير من أنظمة الحكم العربية، وبدرجات مختلفة ومتفاوتة، وذلك بحكم انتفاء الشريعة الديمقراطية عن أغلبها. لكننا نعتقد أن الاكتفاء في هذا المجال بالجهود العملية الموصولة بأسئلة الواقع السياسي العربي في جريانه لا يسعف بدعم قوي لمشروع توطيد الوعي بأهمية العقل من أجل حقوق الإنسان في الفكر العربي. وتزداد هذه الصعوبة عندما نتكشف أن بعض الأنظمة العربية قد عملت على إنشاء مناديات للتفكير في حقوق الإنسان، على رغم أنها تعارض في مستوى الواقع ما يتناهى مع أبسط هذه الحقوق⁽³⁾.

إن كثيرا من التناقضات والارتباكات الخاضعة في هذا المجال تعود - في نظرتنا - إلى غياب خلفية التناظر النظري المؤسس لموضوع التفكير في مجال حقوق الإنسان. ونحن نرى أن عملا مركبا يجمع بين الممارسة وأطرها الفكرية المرجعية العامة (الفلسفية، السياسية والقانونية) يكفل متى ما تم والتجز تهيئة أفضل وانفراسا أعمق لقضايا حقوق الإنسان في واقعنا وفي ثقافتنا السياسية. صحيح أن كثيرا من مظاهر التناقض والصراع في هذا المجال تفسر بسياقاتها التاريخية الفعلية والمباشرة، إلا أننا - نرى في الوقت نفسه - أن بعضا من هذه المظاهر يمكن تفسيره بغياب الإحاطة النظرية المؤسّسة لاختلاف أبعاد حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

ولو تمت مواكبة العمل والحركة القائمة في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان بمصاعلي التأسيس النظري المؤسّسة للتصورات والأفكار التي ساهمت في توليد العمل في هذا المجال لجاءت اختياراتنا النظرية ومواقفنا السياسية في هذا الباب أكثر تماسكا وأكثر وضوحا. وهو ما يعني إتجاز إسهام مطور للتفكير، إنجاز لا يغفل أهمية بناء أعمدة الارتكاز النظري الملائمة لمشروع حقوق الإنسان أرضيته الفكرية العملية، القادرة على تحسين رؤيته الجديدة للعالم والمجتمع والإنسان.

نتجته في هذا البحث إذن إلى تركيب بعض الأسئلة الغائبة أو الأسئلة التي لا توفر العناية بها في اقتداول من أدبيات وأبحاث هذا الموضوع إلى مستوى العناية الحاصلة بأساليب العمل والممارسة. إننا نتجه بالذات إلى تركيب بعض أسئلة المجال النظري المرجعي الفلسفي والسياسي، المجال الذي يتم العمل في إطاره وضمن شروطه القائمة. ولعن بناء على ما سبق نقسم مختلف مظاهر التصور ونقص المردودية بمسبباتها الفعلية المتبادرة أي بالعطيات التاريخية والسياسية الموصولة بالواقع العربي، لكننا نقسمها بصورة أدق بمسألة غياب أو تقييد الأسئلة النظرية الأساس. الأسئلة التي تقف وراء المشروع والفكر، محددة مجرعاها التاريخي في تجلياته النصية والمفهومية.

أولاً : أسئلة المجال النظري المرجعي - أسئلة الحداثة

لا يمكن الفصل في موضوع العمل في مجال حقوق الإنسان بين مطالب التنظيمات الدنية الرامية إلى تحقيق مكاسب معينة مرتبطة بدوائر الصراع السياسي في المجتمع. وبين الرؤية الفكرية الفلسفية التي انتظمت وتنظم في إطارها مطالب هذه الحقوق.

وإذا كانت هذه المسألة تعد واحدة وجوهية، يحكم المواكبة التي حصلت في التاريخ الأوروبي الحديث والعاصر فإن تطور حقوق الإنسان والفكر الفلسفي الحديث ومنظوره الجديد للإنسان والطبيعة والتاريخ، فإن محاولة الاستنباط من هذه التجربة في المجتمعات غير الأوروبية - التي احتضنت بدورها المشروع في منطقها وهي سياقات صميرة تطوره - تقتضي عدم إغفال الترابط المشار إليه، وذلك من أجل توليد أفضل لعطيات المجال تربيا يسمح باستيعاب وتبينة أكثر جذرا في التربية المستقبلة.

نستطيع التأكيد من سلامة هذه الفكرة عندما نتأمل بنود ميشال ١٩٨٨ في علاقته بالوثائق المحلية الخاصة السابقة عليه، وفي علاقته بالوثائق التي تنهاها التنظيم الدولي بعد، وانطلاقا من محاولات توغلت سد بعض ثغراته وتوسيع مجال اهتمامه، حيث نكتشف الوحدة العميقة الكامنة وراء الوثائق المذكورة. ونقصد بذلك وحدة الرؤية الفلسفية الجامعة بينها، فهي مختلف الإعلانات التي ذكرنا^{١١} نعثر على التسميات الفكرية العامة المحددة لاختيارات فلسفية موصولة بمكاسب الفكر الفلسفي الحديث والعاصر، المكاسب الفلسفية والمكاسب السياسية.

إن المفاهيم والمكاسب وصيغ الربط الشكلية نستعرض في الوثائق المذكورة لغة على حساب أخرى، وهي في بعض الأحيان تضمنر لغة وتشير إلى أخرى بهدف إبراز تصورات معينة، وإغفاء - بل وإقصاء - ما ينافيها. إبراز وإعلان تصورات تروم في نهاية المطاف الإعلاء من شأن رؤية فلسفية معينة للإنسان والطبيعة والتاريخ.

لم تستطع لغة الإيجاز ذات الطابع القانوني، التي صدرت بها الوثائق الحقوقية، أن تلتصق من شحنة الإحصاءات التي تحملها مفرداتها، وهي تكشف عن الوجهات العامة التي تمنح الكلمات معانيها والمفاهيم دلالاتها المرتبطة بقاعدة نظرية محددة.

إن ميشال ١٩٤٨ يتبنى، بصورة تاريخية واضحة، مكاسب موثيق صدرت قبله (إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، الثورة الفرنسية، مكاسب الفكر الإنساني المعاصر في النظر إلى العلاقات الإنسانية) ويقدم خلاصة جهد فكري قانوني وسياسي موصول بضغط، وإكراهات وأسئلة اللحظة التاريخية العامة التي أنجز في إطارها، لكن روحه العامة والضابطة للمفاهيم المنسوج بواسطتها فهم انطلاقاً من تصورات فلسفية سياسية محددة، تصورات موصولة - كما قلنا - بكثير من قضايا ومكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

لهذا السبب ينبغي عدم تناسي الخلطة النظرية الموجهة لميثاق عند محاولة التفكير فيه، والتفكير في كيميائيات الاستفادة التاريخية والسياسية من محمولاته النظرية والقانونية والأخلاقية، فواء بنود الميثاق بعبارتها المختزلة مفاهيم وتصورات محددة لدلالات القانونية.

وعندما نكون مقتنعين بالبيدات الكبرى التي بلورتها مدارس الفلسفة الحديثة في الفكر المعاصر فإننا نستطيع فهم جوانب من **النطق الداخلي** للتحكم في إنشاء الميثاق، وأقصد هنا أساساً صيغته التاريخية والنسبية وأفقته القانوني الموصول، كما قلنا آنفاً، بملازمات سياسية تاريخية محددة. إن ميشال ٤٨ يتناول ما سبق بعكس صيغة من تسريع التوافق البشري القابلة للتطوير والتجاوز، وذلك في ضوء **العلاقات القائمة بين الدول داخل التطهيرات** التي ترعى العلاقات الدولية وتصدر الإعلانات المعبرة عن أشكال اتفاتها وتوافتها.

تسلم الفلسفة الكامنة وراء نص الميثاق بنسبة التعارف والقوانين والقيم، وهي الفلسفة التي مهدت للفكر التاريخي الذي هيمن على التوجهات النظرية العامة^(١١) للفلسفة المعاصرة في القرن ١٩ والمتصف الأول من القرن العشرين. وهو الأمر الذي يعني أن كثيراً من النقاشات التي كانت تنجم إلى إضفاء الطابع والصيغة المطلقة على موثيق حقوق الإنسان العالمية، سواء في فكرنا أو في الفكر المعاصر، لم تكن تعني بصورة واضحة البيدات الفلسفية الكبرى الموجهة لروح الوثائق المذكورة. فهي تتناسى البعد التاريخي والروح الوضعية والأفق الحدائي الموجهة لغة الميثاق وتعمل - مقابل ذلك - على استحضار لغة المطلقات لحظة التفكير فيها^(١٢).

لهذا السبب نرى أن إعداد مداخل نظرية لتناقشة أسئلة حقوق الإنسان في الفكر العربي والممارسة السياسية العربية يساعد على إدراك أكثر شمولية لهذه الحقوق، ويمكن في نهاية التحليل بناء وهي يزاوج بين الممارسة المناهضة للتمسك، والظهر واعتدام الحرية، وبين بناء الرؤية الفكرية الجديدة التي تعنى بتضام حقوق الإنسان ضمن ما أطلقنا عليه مكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

إن معركة تهينة مبادئ وقيم حقوق الإنسان في الفكر العربي تحتاج فعلاً إلى معارك سياسية محددة في قضايا موصولة بالتحويلات الجارية في المجتمع العربي، لكنها تحتاج أيضاً وبالأخذ والقوة أنفسهما إلى معركة الدفاع عن الحداثة في فكرنا المعاصر⁽¹⁾.

ولا بد من التوضيح هنا بأننا لا نتصور أن هذا الدفاع سيكون في بلسم فهم الحداثة ومبادئها كما تبلورت في الفكر الحديث والمعاصر، بل أنه مطالب بإعادة تركيب مقدمات الحداثة وأغلقها في ضوء تطورات التاريخ المعاصر، أي في ضوء الكاسب والإخفاقات التي تراكمت وماهنتت تتراكم في تاريخنا المعاصر، تاريخنا المحلي والخاص، وتاريخ الإنسانية العام الحاصل بجسورنا، وهو الأمر الذي يعني العمل في إطار أسئلة وإشكالات الفكر المعاصر التي نعتقد أنها نتيجة لإعادة بناء مشروع الفكر الحديث في ضوء التقهيرات الجارية، وعلى مختلف الأصعدة والمستويات.

يدل غياب سؤال الحداثة المرتبط بالرجعية النظرية الناطقة للتصورات السائدة في مجال حقوق الإنسان على غياب مكون مركزي من مكونات المجال، ولئن نسمع الأبحاث القانونية المصورة لقواعد الوثائق أو المحلة لأحكامها الإجرائية في مستوى التنفيذ، كما إن نسمع التفاضلات المبدائية المباشرة في هذا الباب، بل جهاز مشروع في استيعاب الاختيارات الفكرية المركزية المتضمنة في الوثائق حقوق الإنسان إلا بالاتساع على أسئلة المرجعية الفلسفية الحداثية في مختلف أبعادها، ولافتتاح أيضاً على مختلف الإشكالات النظرية والتاريخية التي تطرحها <http://Archivebeta.Bakhril.com>

سيظل سؤال الحداثة مطروحاً في جدول أعمال المشتغلين بقضايا حقوق الإنسان، وكل استمرار في مخالفة أو التفرغ عليه لا يلقه قدر ما يؤجله ويراكم إشكالات جديدة في موضوعه. إشكالات تقتضي بناء آليات في الفهم والنقد والمراجعة، قادرة على تهينة الشروط النظرية المساعدة على تركيب وهي أكثر مطابقة لمتطلبات حقوق الإنسان في حاضرنا ومستقبلنا⁽²⁾.

لا ينبغي أن ينهم من إلحاحنا على أهمية المشروع الفلسفي الحداثي في مجال التفكير في نظام النظر المؤطر لوثائق حقوق الإنسان أننا نتصور أن الحداثة عبارة عن قواعد ومفاهيم جاهزة ومغلقة، إنه يعني - أولاً وقبل كل شيء - المساهمة في عملية الاستيعاب التاريخي والنقدي لرؤية جديدة للإنسان وللطبيعة والمجتمع والتاريخ، وهي الرؤية الحداثية لواء وينود الوثائق المتصلة بموضوع حقوق الإنسان. ومعنى هذا أن بإمكان الثقافة العربية أن تساهم في تركيب تصوراتها الفلسفية الحداثية، المستندة إلى مشاركتها الذاتية في موضوع بناء الوعي الجديد المطابق لإشكالات الأزمنة الحديثة والمعاصرة، مستفيدة مما يمكن اعتباره - لغة العروى - النتاج للبشرية جمعاء⁽³⁾.

عندما نتابع النقاشات السائدة في موضوع العقلية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان. نلاحظ أن كثيراً من الأسئلة والفضائل التي تعالجها تعد غير ذات موضوع، فهي تعمل على تركيب إشكالات لا تتجاوز في المستوى النظري عتبة ما يعرف بتحصيل الحاصل، إنها تربط ميثاق ٤٨، على سبيل المثال، بشروطه التاريخية والنظرية، وكذا بالمساق السياسي الذي تبلور في محيطه. وهذا الأمر في حد ذاته يناقض النتائج التي يصلون إليها، ولا يمكن لأي مقتنع بمكاسب الفكر الفلسفي الحديث والمطلع، في الوقت نفسه، على مالايسات إنشاء الميثاق المذكور إلا أن ينظر إلى الترابط المذكور باعتباره اعتباراً تاريخياً يمنح الميثاق جدارة انتسابه لزمان محدد ساهم في نشأته. كما يمنحه في الآن نفسه خصائص النص القائم، على توافق تاريخي قابل للتجاوز. متى ما توافرت شروط ذلك، لكن الذين يخاضعون، بناء على المقدمات نفسها، يتجنبون المعطيات التي ذكرنا ليعودوا أدراجهم نحو تصورات أخرى نظيفة، تصورات معادية للتاريخ وللتسبية في التاريخ^(١٤).

إن النصوص البديلة التي ركبت لتجاوز من طرف أولئك الذين يخاضعون روحه التحديثي تعود بالتفكير في موضوع الإنسان وموضوع حقوقه إلى لغة الإطلاق والولع، لغة الفكر المتعالي عن التاريخ، وهنا يصبح الإشكال **موضوعاً** البحث والتفكير في كيفيات بلورة المشروع التحديثي في فكرنا المعاصر. بحكم أنه يقع إمكان تضارب أفضل في دعم مشروع تصور نقدي أكثر تاريخية للأسئلة التي تطرحها مؤاويل حقوق الإنسان، تصور نعتقد أنه يلف أيضاً وراء الوثائق التكميلية التي تبلورت في العقود اللاحقة من أجل التميم وتطوير وإغناء ميثاق ٤٨، في ضوء الأسئلة الجديدة والمعطيات التاريخية والسياسية المستجدة، حيث تكون في الوثائق المذكورة أمام جهد قانوني سياسي موصول بمكاسب ميثاق ٤٨، ومكاسب الفكر الفلسفي المعاصر، ومن زاوية منظور تاريخي محدد لهذه المكاسب.

بناء على ما سبق نحن لا نشعر بإمكان تحقيق تقدم ما في مجال تطور وتطوير الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا دون إتمام عملية الإصلاح الديني التي انطلقت في نهاية القرن التاسع عشر، وتبلورت في مسار للثبية الخلقية التوفيقية، وخاصة مشروع محمد عبده الإصلاحية، الذي كان يروم تكيف المجتمع الإسلامي مع مقتضيات ومتطلبات الأمانة الجديدة^(١٥). هذا المشروع الذي اتخذ صورا ومظاهر أكثر قوة في مشروع نقد العقل العربي الإسلامي، كما تبلور في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون^(١٦)، وكما تبلور بصيغ أخرى متنوعة في إسهامات الفكر النقدي العربي المعاصر في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين^(١٧).

فلا يمكن تعزيز جبهة العمل في مجال حقوق الإنسان دون دعم جهود هذا الفكر في مجال نقد العقل الإسلامي، ونقد آلياته في التفكير، ولا يتحقق ذلك إلا بوساطة استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

يتطلب العمل، إذن، في مجال حقوق الإنسان بناء وإعادة بناء لصورات جديدة في موضوع الإنسان والطبيعة والعقل والتاريخ والحرية، وهذه التصورات تعد محصلة جهود فكرية حصلت بجوارنا في التاريخ الحديث والمعاصر، وقد حصلت بصورة مطردة ابتداء من القرن ١٦، حيث راكم الفكر الفلسفي الحديث معطيات نظرية مركزية في هذا الباب، وهو الأمر الذي أسهم في إمكان تركيب وإنشاء الوثائق الناشئة في مجال حقوق الإنسان بالصيغ التي نشأت بها - ولا يمكن أن نحقق في فكرنا المعاصر تحولاً نوعياً في هذا المجال من دون مباشرة بناء ما يمكن من تركيب عناصر ومعطيات الوعي المذكور بأساليبنا الذاتية في النظر وفي العمل، لنتمكن في النهاية من الانطراط التفاعل والقوي في جبهة التضال الحقوقي، في المستوى المحلي وفي الفضاء الإقليمي، وكذا في المستوى العالمي، مستندين إلى أبنية نظرية متماسكة ومنضخمة - في الوقت ذاته - على أمثلة أزمنتها المتواصلة.

ومن أجل توضيح أكثر للرواية الفلسفية الحديثة المحددة لرجعية الميثاق ٤٨، وتوضيح أفضل لتخليقه الفلسفية والسياسية نقتطع أمام البند الأول التركيب مناقشة تحليلية مساعدة على إضفاء جواثب من أبعاد، بالصورة التي تكمل نظرتنا إلى هذا المحور من موضوعنا.

ينص متطوق البند الأول في هذا الميثاق على ما يلي:

«يولد الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الأخوة»

<http://Archiv.ck12.org/الإنسان>

تشير الأبحاث التي اعتنت بالميثاق، ويبنده الأول بالذات، إلى أن هذا البند قد اتخذ جملة من الصيغ قبل أن يستقر على الصيغة التي أعلن بها، وأن هذه الصيغ تطورت بالحذف والإضافة والتعديل، فقد تبلور على سبيل المثال في مرحلتين سابقتين من مراحل تحريره كما يلي:

- «إن البشر هم أعضاء لنفس العائلة، أحرار ومتساوون في الكرامة وفي الحقوق وعليهم أن يعتبروا أنفسهم إخوة».

- «جميع الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية في الكرامة والحقوق، لقد منحهم الطبيعة العقل والوعي، ولعل منهم أن يعامل الآخر في جو من الأخوة».

عندما نكتفي بالصيغتين المذكورتين، وتناوبهما بالصيغة التي جرى الاتفاق عليها في الميثاق، ندرك التحولات والتغيرات التي لحقت ببعض مفاعله وعبراته، كما ندرك روحه التاريخية التوافقية، فقد حذفت الكلمات الآتية: الطبيعة، الأسرة، الكائنات، وأضيفت كلمة روح في نهاية البند، واستبدل بجملة منحهم الطبيعة عقل وهبوا.

نجد بعض الكلمات المخوفة متضمنة في ديباجة الميثاق، وقد يكون هذا هو مبرر حذفها، فالديباجة هي مثل هذه التصوص عبارة عن نص يلفي بتوجيهه الافتتاحي المبدئي العام

مختلف بنود الميثاق. بل إن البنود تعيد تفصيل القول في بعض مفرداته. وفي بعض مضمراته. وذلك استنادا إلى خصائص ومميزات النمط الكتابي المتصل بالوثائق والعمود المعاللة.

إن تطور صياغة البند والانتقال في تحريره من الصيغتين اللتين أوردناهما - اعتمادا على محاضر جلسات إعداد الميثاق¹³ - يعكس جوانب من مستويات طريقة النقاش التي كانت دائرة بين أعضاء لجنة الصياغة التي أعدت الميثاق. ويعدد عناصر من المعطيات التاريخية العينية التي ساهمت في إنجازها.

لا تطلو الصيغة الحالية للبند من إشكالات. فهي مكونة من ثلاثة مقاطع. تؤسسها الأفعال الواسعة الواردة فيها (يولد، ويهوى، يعاملوا). الفعل الأول صيغته النصبية خبرية، والثاني مهني للمجهول. والثالث مسبق بالصيغة الأمرية (وعلمهم أن يعاملوا). وكل مقطع من هذه المقاطع يستحضر خلفية نظرية مضمرة ويتغلى عن خلفيات أخرى.

وما يهتما هذا. هو إبراز المنحى الوضعي الذي يستوعب الفعلين الأول والثالث. والمنحى العدسي للتضمن في الفعل الثاني. وما يهتما قبل ذلك هو التأكيد على روح الاجتهاد المستوعبة لشروط التحرير وضوابطه. حيث لا يمكن فصل النص. كما قلنا ونؤكد. عن سياقاته التاريخية الفكرية والسياسية والعامة والخاصة.

تؤسس مقاطع البند بمسألة أصلية من المفاهيم الأساسية الكبرى: البشر (جميع الناس)، الحرية (أحرارا)، متساوين (المساواة). روح الإخاء، الأخوة. وتضمينها مفاهيم أخرى تابعة للأولى ومترتبة عنها. مفاهيم أخرى موصولة بمنظومات الفكر الحديث وتصوراته السياسية من قبيل الكرامة (الحقوق. العقل. الوجدان. المعاملة).

وهذه المفاهيم الأخيرة لا تستقيم ولا تفهم إلا في إطار التأسيس النظري الذي تعارسه الأولى: فالبشر عقل ووجدان. والحرية كرامة وحقوق. والأخوة معاملة.

لا تتلعب كل المفاهيم بالدقة ولا بالوضوح الكافيين. يصبح أنها تقرا بعضها ببعض. وتفهم في سياق بعضها وسياق العيباج. ثم سياق تنالي بنود الميثاق. إلا أن كل هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى بعض الالتباسات التي طلت حاصلة في بعضها. وخاصة تلك التي تستند. بصورة ضمنية. إلى اختيارات فلسفية محددة. مثل مفهوم الحقوق ومفهوم الحق الطبيعي بالذات. وذلك بحكم تنوع مرجعية هذا المفهوم وتطوره. أو المفاهيم التي تحيل إلى قضاء أخلاقي (الكرامة). ولو جاء هذا المفهوم الأخير في صيغة «الأدعية» لكان أقوى في نظرنا. كما أن الكلمات ذات الصلة بفلسفة الأنوار والنزعة الإنسانية. التي سادت في القرن الثامن عشر. من قبيل ثلاثة الحرية. الإخاء. والمساواة تحيل مباشرة إلى ميادين الثورة الفرنسية والفكر السياسي الذي واكبها ومهد قيامها. كانت هي أغلها في حاجة إلى تدقيق أكثر في الصياغة. وذلك في ضوء التحولات التي لحقت هذه المفاهيم عبر التاريخ.

بؤس الإنسان مع العالم العربي

لكن درجة الانقباس والتموض في المفاهيم تبدأ في التقلص عندما نتجه لإنتاج عمليات في الفهم تستحضر فيها الطبقات النظرية الفلسفية التي تمنع المفاهيم والكلمات المذكورة دلالاتها العامة، المساعدة على التواصل النظري المنتج. في هذه الحالة يتحول البند إلى أقل في النظر القانوني المختزل، موصول بالنظرة الحدائية للإنسان والعقل والطبيعة.

هل نستطيع القول إن البند يستدعي في العمق مبادئ الثورة الفرنسية الكبرى، وهي مبادئ قد تلهم في سياقات أخرى باعتبارها مبادئ غير قابلة للتعميم كما هي؟

يطرح هنا إشكال العام والخاص، فتراكم المفاهيم في مستوياتها الدلالي المباشر. مستوى اللغة الشهيرة إلى مطلب أو قضية معينها (الحرية، المساواة، الإخاء)، تدرجها في إطار العام، لكن الانتقال من عتبة العام إلى عتبة تجريبية في النظر وفي الفكر السياسي والفلسفة السياسية بالذات، الفكر الذي تمت إعادة بلورة المفاهيم في إطاره ينقلنا إلى الخاص، لكن هذا الأخير لا يعتبر نفسه كذلك في إطار صيرورة فكرية مؤمنة بوجود التاريخ وشأئيه. موافق، نعتبر أن الثورة الفرنسية شأن كوني، فلا أحد ينفي أهمية الحرية ومطلب الإخاء ولزوم المساواة في حياة البشر.

هنا تصبح المسافة بين العام والخاص مسافة نظرية. أما روح المفاهيم في التاريخ وفي عقل الصراع الاجتماعي فإنها أعمق، وأن هذا أهمية هذا البند وأهمية الدفاع عنه باعتبارها أمراً يخص البشرية جمعاء، ويثير عن حاجات إنسانية دون قيود ولا حدود.

ولا شك في أن هذا البند - في تصورنا - قد ارتدأ غش في الجيلين الثاني والثالث من الوثائق، التي انتقل فيها الفكر الحقوقي من الفرد المواطن إلى المجتمع (الجماعات والشعوب)، ثم إلى مبدأ التضامن.

تتضح دلالة البند ودلالات مختلف مفاهيمه عندما تنتقل به من مستوى العام والتجرد إلى مستوى الخاص والعملي، أي الانتقال من جميع الناس إلى الأفراد المواطنين، ومن الحرية والمساواة والإخاء كمفاهيم موصولة بفكر سياسي معقد، إلى الصراع التاريخي للتواصل في حياة الإنسان، من أجل حرية القول والعقيدة، ومن أجل مساواة تحترم أهمية الإنسان، عندما نراهم التكرامة بالأهمية، وهو ما يعني تقويض الدلالة الأخلاقية بالإعلاء من شأن الدلالة التاريخية، وتهم الحقوق فيها وضعها، أي تهمها بلغة المصالح، ففي هذه الحالة سيحصل ارتباك في البند يتعلق الأمر بمراقبة النص للتاريخ، وبالمسافة البعيدة الحاصلة بينه وبين حقيقة الواقع الذي يعيش الإنسان في إطاره طرؤفا بعيدة تماماً عن التناغم الحاصل في مفاهيم البند في صيرورتها الناعمة للقول، ولعل الوثائق التي أنشئت في ستينيات القرن الماضي، كما أوضحنا آنفاً، قد عملت على تدارك بعد ثورات ميثاق ١٨، بل إنها ساهمت في تطويره، وذلك بمحاولتها بلورة وثائق تروم الإحاطة بما لم يرد فيه أو ورد بصورة مجردة ومبهمة.

نقطة ضعف الهند هي نظريتها لا تتمثل فيها أسسنا إليه الآن، ففي كل الوثائق والتمهيد ومتنوعات النظر البشري تؤسس هذه المسافات بين النصوص والوثائق، بين التصورات وأحداث التاريخ بدرجات مختلفة من التفاوت والتباين. ويعمل البشر بجهودهم للتواصل وصراعاتهم المتشابهة على تخطي هذه المسافات أو تقليصها، أو الحد من إمكان مزيد من انشغالها... نقطة ضعف الهند تحصل عند إغفال قرائنه بمعزل عن خلفيته الحداثية، وهي الخلفية المؤسسة لبدا الروح التوافقية التي أنتجت لحظة إنتاجه الأول.

صحيح أن هناك نقط ضعف أخرى يمكن تبينها في شكل سياجته من قبيل القطع الهني للجهول فيه، حيث نرد جملة «وهيها العقل والوجدان» فعمل هذه الجملة متضمنة في جميع الناس، ولعل بعض عناصرها منصوس عليه في الديباجة، ولعل موقعها جاء متأطرا في صيغة الهند. ولعلها ألقت كلمة أوتات اللجنة لأسباب متعددة ألا نذكرها، لكن ما يمكن أن نستنتجه من كل ما سبق هو أن تعيين ماهية الإنسان جاءت عامة في الهند، على رغم التشخيص الذي تعطرت به في الديباجة.

في الهند كلمة أخرى تثير مشكلة نظرية، تتعلق الأمر بكلمة الإخاء، فالدلالة القرابية للمفهوم تمنحه مرجعية تقاس من شعبته **الحداثية الشخصية** بشكل قوي وواضح في مفهوم الفرد ومفهوم المواطن، أي روح الفردية وروح التوافقية، وهذا مما يميلان إلى مرجعية الحداثة السياسية والنشوء السياسي الطبراني.

وما يخفف من حدة أسسنا هو التخطي لضرورة حصرية النموذج الكلاسيكي، فالهند حقرة موجزة مسئلة من سياق عام، وهي تشير إلى فضائل محددة، وطبيعتها الاختزالية هي التي تثير ما نحن بصدد إبرازها. وما عدا ذلك فإن المرمى التواصلية للتأسيس لتخطي هذه الكتابة هو الذي يبرز جوانب كثيرة من أشكال غموضها.

تساهم عملية الإضاءة الحداثية، التي حاولنا من خلالها إبراز نوعية التركيب الفلسفي الحقوقي السياسي والتاريخي المتضمن في الهند الأول، في التخلي عن المواقف القطعية في النظر إليه وإلى الميثاق ككل، وهي تكشف أمامنا صور التداخل والتقاطع الحاصلة بين التطور الفلسفي الحداثي والتطور السياسي الليبرالي، وملتحميات الإنجاز التوافقي التي ألفتها ملازمات تاريخية محددة، وكذا متطلبات الكتابة التوافقية - إذا صح هذا التعبير - المرتبطة بالبعد القانوني. ولعلنا بفضل هذا العمل تكون قد حاولنا تجنب مواقف التقيد السطحي التي بدل أن تعمل على تفكيك لغة الميثاق ولقد خلفيته النظرية من أجل تركيبها وإعادة بنائها بصورة أكثر تماسكا، اتجه بدل ذلك إلى التفكير في إنشاء مبادئ مضادة تستعيد في الأغلب الأعم وبصورة مكشوفة ما يعتبر مرادفا للميثاق منتميا بالوثائق التكميلية الصادرة بعده أو تسمح على مثاله انطلاقا من مقدمات وأصول نظريته، التي لا علاقة لها بالفلسفة الناقمة ليتوبه⁽¹⁷⁾.

نحن هنا ندافع عن النزاع العالي لهذه الحقوق في روعة التاريخية التسمية، وهي سياق موازين القوى الدولية التي تشتغل في إطارها منظمات المنظمات الدولية، لكننا نعي في الوقت نفسه أن موثيق التوافق التاريخي والسياسي يتحدث بلغة موصولة بالمنظور الجديد للإنسان وللطبيعة والتاريخ، وهو المنظور الذي يتقاطع مع تصورات سادت في أزمنة أخرى سابقة على الأزمنة الحديثة.

ثانياً: أسئلة الحداثة السياسية

تبحث فيما سبق أن المرجعية النظرية الناطقة لينود ميثاق ١٨ والميثاق الجزئية الصادرة بعده، التي تروم تطويره، تندرج ضمن الرؤية الفلسفية الحداثية، وتريد قبل الانتقال إلى

سياغة وتعيين بعض الأسئلة الأخرى المرتبطة بالجمال السياسي، والتي لا يمكن من دونها أن نسهم في تعميق الوعي الفلسفي السياسي بعبائ حقوق الإنسان في فكرنا العربي، أن نؤكد هنا مرة أخرى أن المرجعية الفلسفية الحداثية عبارة عن أقل في النظر، يستند إلى مقدمات محددة وتؤسس طرائق في الفكر محكمة بأصول وعبائ نظرية عامة، إضافة إلى تفصله مع تجربة في التاريخ مفتوحة على مغامرة تاريخية معروفة، مغامرة التاريخ الأوروبي الفكري الحديث والمعاصر. والغاية من هذا التأكيد هي استبعاد الطابع الدوئياني عن مفهوم الحداثة، واستبعاد أيضاً المقاربات التي تفكر في موضوع حقوق الإنسان، مستحضرة ميراث الفكر الإنساني الفلسفي والديني القديم، مغفلة تماماً القطيعة الكبرى والدور الأساسي الذي لعبته المرجعية الحداثية في تركيب مواد هذه الحقوق^(١٤).

إن مفاهيم الإنسان والطبيعة والعقل والحرية والمساواة حاضرة في المآثر النظرية التاريخي لمختلف الحضارات الإنسانية القديمة، إلا أن الدلالات التي اتخذتها المفاهيم المذكورة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر تختلف تماماً عن دلالات ومعاني المفاهيم نفسها في السياقات النصية القديمة. إن صيغتها القانونية المؤسسة في إطار من التوافق المحكوم بشروط تاريخية محددة، والمستند في الآن نفسه إلى مكاسب فكرية متدرجة في عداد الإرث البشري المشترك، يمنحها خصوصيتها الجديدة وإطارها القانوني السياسي الجديد. لهذا السبب أبرزنا ضرورة وأهمية ربط العمل في ميدان حقوق الإنسان بالعمل الفكري الرامي إلى دعم المنظور الحداثي للإنسان والطبيعة والتاريخ، ذلك أنه من دون إنجاز الربط المذكور والوعي بالتلازم الفعلي الحاصل بين الهادئ ذات الصيغة القانونية في مجال حقوق الإنسان ومرجعيتها النظرية الحداثية والتاريخية سنظل نمارس عمليات في الخلط الفكري وتركيب المفارقات.

وهي هذا السبيل نعتقد أن الجهود الفكرية التثويرية الحاصلة خلال القرنين الماضيين هي فكرنا العربي، أسهمت ولا تزال تسهم في إعداد الأرضية الفكرية والتاريخية اللازمة لانقراض أفضل لمبادئ وثقافة حقوق الإنسان في فضائنا الفكري والسياسي.

ولأن موضوع حقوق الإنسان يتأسس ضمن منظور فلسفي حدائي عام، ويتأسس في الوقت نفسه في إطار المجال السياسي باعتباره الإطار الواسطي الذي يتم العمل فيه من أجل الحد من مظاهر الاستبداد من أجل توسيع دوائر الوعي بأهمية المشروع السياسي الديمقراطي، فإننا لا يمكننا أيضاً أن نفصل بين تعزيز جبهة الدفاع عن حقوق الإنسان وبناء المشروع الديمقراطي في فكرنا وهي حيلنا السياسية.

هناك روابط نظرية وتاريخية وسياسية جامعة بين مبادئ حقوق الإنسان والمبادئ الكبرى المؤسسة والتلاحمة للممارسة السياسية الديمقراطية، ولهذا نحن نعتبر أن العمل من أجل تحقيق مشروع التحديث السياسي في العالم العربي بعد معترلة أرضية معززة للعمل الحقوقي، القيادي في مجال حقوق الإنسان. كما نعتبر أن تعميق الوعي بمفاهيم الحداد السياسية في مختلف أبعادها يفتح الطريق على مسراحي أمام عمليات استيعاب روح واليات الوثائق العالمية لحقوق الإنسان.

وعلى رغم النشاط والداخل المتواصل بين الجهتين في الواقع العربي، حيث يغلب بعض الفاعلين السياسيين مدخل اتصال الحقوقي المؤسسات بتطبيقات المجتمع المدني الجمعية، فإن المدخل الثاني المرتبط بالعمل السياسي التحرري الهادف إلى ترسيخ الكيانات التحول الديمقراطي لا يتنافس مع الأول. ولعلهما يتكاملان معاً بحكم وحدة الهدف.

وقد لا تكون مبالغين لو اعتبرنا أن الصيغة القانونية المختزلة التي تبلور بها ميثاق ٨٨ عكس بصورة واضحة طابعه السياسي المباشر، وذلك ليس فقط لأن منظومه المطالب يروم الحد من سيطرة الدولة المهيمنة، بل لأن المفاهيم التي استعملت فيه تنتمي أساساً إلى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة. نحن نشير هنا إلى مفاهيم الحرية، العدل، القانون، السواء، العقل، الأمن، الدولة، تداول السلطة، إرادة الشعب، مصدر السلطة، الضمان الاجتماعي... فلا يمكن أن نقرأ بنود الوثائق المنسوجة بمفاهيم من قبيل ما ذكرنا دون الانشغال إلى طبيعتها وإلى صلاتها المركزية بالمشروع السياسي الليبرالي في صيغه القديمة والمتطورة^(١٢). وتضمنه في الآن نفسه لبعض المفاهيم التي ترتبط بتيارات سياسية أخرى متباعدة له ونزعتها القومية.

يشمل الميثاق - إذن - جملة من المفاهيم التي لا يمكن أن تفهم في أصولها إلا في إطار الفلسفة السياسية الحديثة. وإذا كنا قد بينا أننا ارتبط بعض مفاهيم وميغ الوثائق بالرجعية الفلسفية الحدادية، وخاصة في كيفية تصويرها للإنسان والطبيعة والعقل، فإن مفاهيم أخرى مماثلة لنا سبيل لا يمكن أن تستوعب بصورة تاريخية من دون إدراك جيد لنوعية علاقتها

شروط الإنعاش مع العالم العربي

بالشروع الفلسفي السياسي الذي يلوته نصوص مؤسسي السياسة الليبرالية، ابتداء من القرن السابع عشر، من دون أن يعني هذا أننا ننفي تضمن اليثاق لمعطيات نصية موصولة باختلافات فلسفية سياسية أخرى مرتبطة بالفكر السياسي المعاصر.

نحن نشير هنا إلى المفاهيم السياسية المركزية في اليثاق، مثل الفرد والحرية وسيادة الشعب والمشاركة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي تحيل إلى مرجعية سياسية محددة.

إن الحديث عن الإنسان الفرد والحديث عن الشخص والشخصية القانونية يضعنا أمام المفاهيم التي عوضها المفاهيم المذكورة. مفاهيم التقليد والطاعة والرعية والتبويض الإنسي. وهي مفاهيم تستند إلى رؤية أخرى لا علاقة لها بالرؤية السياسية الحديثة التي تنظر إلى الإنسان كقيمة عليا في ذاته.

إن الإنسان في التطور الفلسفي والسياسي للميثاق يولد مائكا لحقوق طبيعية لا تعزى إلى أي إرادة غير إرادته، إنه مواطن فرد ينتمي إلى جماعة، وهو عبارة عن كائن عاقل حر وقادر على الفعل الإرادي المنزول.

لا يمكن إذن إبراز أهمية مفاهيم حقوق الإنسان وإغفال أهمية نقد العوائل والإشكالات النظرية والتاريخية التي تحول دون إدراك عميق مبدع ومؤصل لهذه المفاهيم. ذلك أن استمرار هيمنة تصورات محدودة عن الإنسان والعقل والطبيعة، واستمرار هيمنة الأفكار المرتبطة بموضوع السلطة والدولة في تعاليمها المؤسسة بذلة لطقس والطوائف القنعة لا يساعدان على تحقيق القطيعة المساعدة على تهيئة الأرضية السياسية الجديدة والناسية لفهم أكثر نقدية وأكثر تاريخية لمفاهيم حقوق الإنسان، ولتختلف الأبعاد النظرية والتاريخية المؤسسة لها والموصولة بها.

لهذا السبب تصبح معركة الإصلاح السياسي، معركة تقويض هيمنة التصورات الاستبدادية في مجال السلطة المسالمة في العالم العربي، معركة الديمقراطية، من المعارك الموصولة بمعركة حقوق الإنسان. كما أن المعارك الثقافية في موضوع نقد الذهنيات المعيقة الهيمنة على فكرنا وطرائقنا في النظر إلى العالم والمعرفة والتاريخ تندرج في الأضيق نفسه⁽¹⁾.

نقرأ بلود ومواد اليثاق بكثير من الوضوح عندما نستدعي - أثناء القراءة - المبادئ الكبرى لنظرية التعاقد الاجتماعي في مجال تأسيس السلطة السياسية، وكذا أهم المفاهيم المرتبط بها من قبول الحق الطبيعي، الحرية، العقل، القانون، الفرد، الأمن، المشاركة، سيادة... الخ، فقد أسست هذه المفاهيم والتطلعات حولتها الدلائل الجديدة في النصوص الكبرى المؤسسة للفكر السياسي الحديث. نسي اللقبان (الذين أو الدولة الوحش) وأسس السياسية لتوماس هوبز. ونص الحكم المدني لجون لوك، ورسالة في اللاهوت والسياسة لصيبيلورا، ثم نص روح الشرائع لونتسكيو، ونص رومو رسالة في أصل التفاوت بين الناس، والتعاقد الاجتماعي،

وهي هذه النصوص - على سبيل المثال - تبلورت الملامح البارزة لنظرية التعاقد الاجتماعي داخل فضاء الفلسفة السياسية الحديثة. وهي ملامح لا يمكن فصلها عن الفتوحات النظرية للمشروع الفلسفي الحديث الذي برزت معالمه الأساس في عصر النهضة الأوروبي. وهو العصر الذي أنجز، كما هو معروف، عملية انقطاع تاريخي وفكري مع مقدمات النظر التي كانت سائدة في العصور الوسطى، والتي كانت خاضعة للنظام القول الديني وتصوراته الكبرى للإنسان والطبيعة والفهم والتاريخ.

انطلاقاً مما سبق يمكن أن نستوعب بصورة أفضل المواد التي ترتبط بموضوع الديمقراطية، ونقتصد بذلك إلى ١٩ واليبدأ ٢٠، ثم البند ٢١، وهي الفصول التي عينت بعض الحقوق السياسية المرتبطة بعلاقة المواطنين بالدولة.

نص منطوق البند المذكور على ما يلي:

البند ١٩ - لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

البند ٢٠ - ١- لكل شخص حق حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.

٢- لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما.

٣- لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

٤- لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تولد الوظائف العامة في بلده.

البند ٢١ - إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع وعلى قدم المساواة بين الناخبين، وبالتصويت السري أو بأجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت^(١٣).

نضعنا هذه البند أمام معطيات تتعلق بموضوع الديمقراطية كما تبلورت في الفكر السياسي المعاصر، وفي تواصل أيضاً مع مقدمات وأصول الفكر السياسي الليبرالي الحديث. وذلك دون إغفال الترابط الحاصل بين أصول الليبرالية ومبادئها النظرية الكبرى، والتحولت التي لحقت الأصول والمبادئ في لمشروع الديمقراطية المعاصر في تلويناته المختلفة.

يعكس منطوق البند التي أوردنا الطابع السياسي المباشر للبحث في مجال التمثال من أجل تحقيق الديمقراطية، وهي بنود توجه لضرورة جعله من الحقوق العينية المرتبطة باليات متعددة في مجال العمل السياسي، وإذا كنا ندرسه أهمية مبدأ تداول السلطة في الدولة الديمقراطية المعاصرة أركاناً أهمية الخلفية الفلسفية في منظور الليتال للسلطة والدولة. أي أدرنا حضور الطابع التعاقدية المساواتي للأفراد والجماعات في ترتيب وإدارة شؤونهم

يقود الإنسان مع العالم العربي

السياسية. ومعنى هذا أن الميثاق محكوم بتصور معين لشرعية السلطة لا علاقة له بالشرعيات الظالمة في مجتمعاتنا، إن الشرعية في الميثاق تستند إلى الحقوق الطبيعية وإلى العقلانية. ثم إلى الإزادة العامة ومبدأ التعاقد الحر والوعي، كما تستند إلى تجربة في التاريخ خلقت من مطلقاتها الفكرية الكبرى لمصلحة تصورات تاريخية ذات طابع نسبي، تصورات موصولة بمكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة وفي مجال التاريخ. وكل هذا يعني أن تطوير العمل السياسي الهادف إلى تحقيق المشروع السياسي الديمقراطي يقتضي بناء أسئلة ترتبط بمجالنا السياسي في أبعاده المختلفة.

تفتح أسئلة المجال السياسي في موضوع حقوق الإنسان في العالم العربي على موضوع الشرعية السياسية القانوني التاريخي. كما تفتح على أسئلة التصورات والأفكار والمفاهيم السياسية السائدة في الفكر السياسي العربي المعاصر، حيث تصبح المعركة النظرية في المجال السياسي معركة مركبة ومعقدة، معركة تتقاطع فيها إشكالات حقوق الإنسان العامة بإشكالات العمل السياسي في مجال ترسيخ القيم والأليات الديمقراطية، حيث لا يمكن - في نظرنا - الفصل بين أبعاد هذه الإشكالات في مختلف مظاهرها وتجلياتها.

يضاف إلى ذلك ضرورة الاستناد، في كل ما سيق، إلى مستجدات الفكر السياسي المعاصر، وضرورة مواجهة مختلف الطموحات السياسية والتاريخية التي تحد من إمكان نهضة الأرضية السياسية المساعدة على استنباط أكثر تاريخية لواقع حقوق الإنسان في فكرنا المعاصر، يتمثل الطابع المعقد لعملية استيعاب منظومة حقوق الإنسان في فكرنا المعاصر في الإكراهات المتوصلة بطبيعة العلاقات الدولية، حيث تتنافس المصالح وتتشاب المصالحات في النظر إلى المبادئ والقيم والوائيق الإنسانية. وفي هذا السياق ينبغي الحصر على إضافة التمايز المطلوب بين المستويات، من أجل ألا تسهم في خلق معارك جانبية ليعبدنا عن عمق القضايا الخلافية المؤسسة لدوائر الخلاف الكبرى، القائمة في مجال العلاقات الدولية.

ينبغي إذن أن نعمل على تطوير أسئلة مجالنا السياسية ونحن على بينة من مختلف الاحتياطات والاحترازات التي أشرونا إلى بعضها، لنتمكن - كما قلنا - من إنجاز الطرائق التاريخية ونقدي في مجال الدفاع عن الفكر السياسي الداعم لوائيق حقوق الإنسان. إن تعميق الوعي بالتحديات الفلسفية والأخلاقية التاريخية لحقوق الإنسان لا يعني قبول العالمية المقررة بأليات الهيمنة التي يعاشرها الغرب اليوم بحكم موازين القوى السائدة في العالم، قدر ما يعني تدعيم المكاسب الفلسفية الإنسانية، بتوسيع أبعادها في ضوء الخصوصيات التاريخية والثقافية. وضمن هذا السياق يمكن أن تشكل مساهمتنا في مناقشة الإشكالات النظرية والسياسية التي تطرحها مسألة حقوق الإنسان في واقعنا الراهن فرصة للمشاركة في جهود الإنسانية الرامية إلى مغالبة صور الصراع المستجدة في العالم. إن فعل

المقاومة الذي يتيده ونحن تفكر بصورة تاريخية ونقدية هي قضايانا (استكمال تحرير الأراضي العربية، مقاومة الاحتلال، مناهضة التمييز العنصري والتمييز الاستعماري، حقوق المهاجرين)¹⁴ يمكن في حد ذاته جوانب مهمة من هذه الجهود التي ينبغي أن تتواصل من دون كلل، لنتمكن من بناء نقاط العودة والتراجع في عمليات الطرقات التي فهم ما يجري في العالم حولنا.

كما أن تطوير معارك النقد الثقافي ومعارك الإصلاح السياسي الديمقراطي، وكذا العمل من أجل مزيد من الاستيعاب التاريخي لمكاسب التاريخ المعاصر، كلها تعد بعزلة معارك مدعومة ومعمّدة لمعركة تعميم الوعي لحقوق الإنسان في فكرنا وهي ثقافتنا العيسوية. وفي الإطار نفسه نحن نعتبر أن العناية بالشواغل الاقتصادية والسياسية والعلمية الجديدة من قبيل العولمة الناشئة بمختلف نواحيها، وتناغم ظاهرة البطالة في دول الجنوب والشمال على حد سواء، ثم الثورة الإعلامية وما يمكن أن يترتب عنها - استقبالا - من نتائج في الفكر وفي العلاقات البشرية، وظواهر الإجرام الدولي، ثم التدهيل الذي لحق ببعض الأمراض كما لحق تجارة المخدرات، وتطور تقنيات علم الحياة، والحوادث الجارية المسيطرة على تركيب الجينات البشرية، كلها قضايا ستكون لها نتائج وإثار على مستوى منظومة حقوق الإنسان، وينبغي أن يكون لنا رأي فيها حتى لا نعيد الحقوق بفعل باني جهود البشرية في هذا المجال موصولة فقط بقيم وتصورات معينة.

ونحن نختار أن تكون مساهمتنا في بلورة جدل إيجابي جنوبيا، بعزلة مدخل جديد ومعقّد في شكك درب العائدية في موضوع حقوق الإنسان، وذلك بالمعنى الذي تشكل فيه العائدية أقلنا في طور التحقيق، لا مسألة مطلقة وبصورة قطعية وقسوية.

ولا تعني مباشرة الجدل في القضايا السابقة الذكر إغفال متطلبات الحاضر، متطلبات العمل من أجل تعميم الوعي بحقوق الإنسان في أبعادها النظرية الكبرى، الفلسفية والسياسية، التي حاولنا تعيين بعض قساعاتها في محاور بحثنا، ميزين تفصيلاتها الموصولة بالحقوق الأساس في الحياة الدنيا، من قبيل الحق في الحرية، وفي الديمقراطية، ثم الحق في الدفاع عن الإنسان ومكاسب الإنسانية... الخ. فكل هذه المعارك الفكرية نحن مطالبون بخوضها لنتمكن استقبالا من ربح أمرين اثنين، تعميم الوعي بالرؤية الجديدة التي تتضمنها مبادئ الحقوق والعمل على تأسيسها بالابتكار الذي يسهم في إضاء مكاسب الإنسانية عندما يعين أوان تحولها من فضاء الصراع إلى فضاء التضامن الفعلي والفعال: خدمة إنسانية أكثر تكافؤا، أي أكثر إنسانية.

هوامش البحث

- 1 - سبق أن انتقدت في دراسة سابقة بموضوع الأسس العقلية في الديموقراطيات الغربية، ويمكن مراجعة هذه الدراسة في مجلة الدراسات الصادرة عن كلية الآداب التابعة لجامعة البحرين، ج ٦، سنة ٢٠٠٢، صفحات ٢٧-٣٣.
- 2 - يمكن مراجعة بحثه من هذه التقارير - على سبيل المثال - في الكتاب: الفكر العربي الذي تصدره المنظمة العربية لحقوق الإنسان.
- 3 - عكست بعض المجلات الصادرة في السنوات الأخيرة على إصدار مقالات ومعارير خاصة بموضوع حقوق الإنسان من منظور يعتبر أن مواطن حقوق الإنسان تكسب التصورات الغربية الحديثة، وأنه لا يمكن إغناء المسجلة الشاملة على هذه الوثائق. ويمكن العودة على سبيل المثال إلى مجلة الشاهد التي تصدر ببيروت، والتي خصصت عددها رقم ١١، الصادر سنة ١٩٩٨، لحرور عنوانه «حقوق الإنسان... رؤية إسلامية».
- 4 - يمكن الاختلاف على نتائج من هذه الوثائق كما يلي:
- إعلان الشاهدة عن حقوق الإنسان في الإسلام في كتاب: سماه محمد الصباح: حقوق الإنسان في العالم المعاصر، دار سماه الصباح: القاهرة ١٩٩٦، صفحات ١٢٠-١٢٣.
- الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.
- المجلة العربية لحقوق الإنسان، ج ١، سنة ١٩٩٨، للعدد العربي لحقوق الإنسان، تونس، صفحات ١٢٧-١٣٦.
- 5 - الميثاق العربي لحقوق الإنسان، مجلة شؤون عربية، العدد ٢٠، الصادر سنة ١٩٩٥.
الطرق الكلية متقاربة كل من الأسس: محمد علي المارني، الأستاذ بمجمع أركان لوضوح حقوق الإنسان في - محمد عبد الجبار، الديموقراطية وحقوق الإنسان، مجلة الثقافة العربية، ج ٣٦، بيروت، م.م.ج ١٩٩٤، وكذلك دراسة أودا القليل في كتابها العرب والمثاقفة السياسية، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢، صفحات ٨٥-٩٠.
- 6 - محمد أركان الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة الوحدة، ج ٢٣-٢٤، ١٩٩٠، صفحات ٦-١٨.
راجع بحث د. محمد نور فرحات، مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية، مجلة الغربية لحقوق الإنسان، ج ١، ١٩٩١، صفحات ٢٢-٣٩.
- 7 - كما يمكن العودة إلى بحث محمد طلق: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، ضمن كتاب حقوق الإنسان في الوطن العربي دراسة في الخصوصية، سلسلة كتاب المستقبل العربي، ج ٣٦، م.م.ج، بيروت ١٩٩٩.
راجع في هذا الإطار أعمال مركز دراسات الوحدة العربية وخاصة:
- علي الدين هلال وآخرين، الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، كتاب المستقبل العربي، ج ٤، م.م.ج ١٩٩٦، والكتاب الصادر عن منتدى الفكر العربي بعنوان: العرب الجدد وأخرون، النظام العالمي وحقوق الإنسان في الوطن العربي، عمان ١٩٩٢.
- 8 - لا علاقة بين نظرية لوضوح الحاجة إلى تمثيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرة، وبين التطور الذي تلغظه الدعاوى الغربية في أثناء مواجهتها لبعض تجليات الصراع العالمي الحاصلة اليوم ضمن مبادئ ولضوابط تاريخية محددة.
إن نظريتنا تطلق من حاجتنا التاريخية الفعلية والذاتية، وليس من زاوية المعلومات الخارجية المرتبطة بالسلالات الصراع القائم في العترة الدولية بناء على خصائص المصالح السياسية والاقتصادية والاستراتيجية المتنافسة.

- 9 - تزيد التلويح هذا بالجهود المبذولة في اللجنة العربية لحقوق الإنسان، وهي مجلة نصف سنوية تصدرها المعهد العربي لحقوق الإنسان، وخاصة في باب عنايتها بالقضايا والقضايا النظرية الكبرى المرتبطة بمجال حقوق الإنسان. وقد خصصت في أعدادها الصادرة مجلة من المحاور والمقالات المعنية بأسئلة الحرية، السلطة والحكم والعدل والفرص في الفكر العربي... إلخ - إلى جانب عنايتها بالقضايا الفكرية الأخرى الموصولة بشكل مباشر بموضوع حقوق الإنسان. وقد صدر منها - منذ صدورها سنة 1991 إلى سنة 2002 - تسعة أعداد التي تلمس بعد القضية الفلسطينية وحقوق الشعب الفلسطيني في ضوء التحولات الراهلة.
- 10 - عرف المغرب خلال العقود الثلاثة المنصرمة من القرن الماضي ظهور مجموعة من المنظمات التي تعنى بشضايا حقوق الإنسان وأهمها:
 - الجمعية العربية لحقوق الإنسان وقد ظهرت في نهاية السبعينيات.
 - الجمعية العربية لحقوق الإنسان 1999.
 - المنظمة العربية لحقوق الإنسان 1989.
 - لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان وقد أسست في نهاية القرن الماضي.
 ويمكن العودة هذا من أجل توضيحات أكثر في هذا الموضوع إلى برهان لادون: حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي، ضمن كتاب الذي أشرف على تحريره: مجلس الشيوخ الجيوسي، حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في الجيوسي (مركز بحثي في دراسات الشرق الأوسط)، 1997 - 1998.
- 11 - إن حرص بعض الدول العربية على إنشاء مجلس لحقوق الإنسان مرتبط بها وبنموها في العمل بؤشر إلى تضيق آفاق بناء ومثال وإثبات لاكتفاء على رفق ونموها في تطور وتطوير العمل في هذا المجال. إن هذا الحرص يكتسب من نظرات في الظروف الراهلة - على الأقل - إلى مناقشة التجمعات الفنية والتعد من مبروريتها السياسية والتربوية. وفي هذا السياق نقول إن عمل الدولة التاريخي والجداد ينبغي أن يتجه لتطوير مناهج التربية والتعليم في مدارسها، وذلك بتقديم مواد تدرج في أفضل التربية على حقوق الإنسان وكذا في إنشاء أكراسي في الجامعات العربية تعنى بالقضايا الفكرية والسياسية والقانونية التي يطرحها موضوع حقوق الإنسان في مجتمعاتنا وفي العالم نحن نشير هنا إلى:
 - إعلان الحقوق لولاية فرجينيا 1776.
 - إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية 1776.
 - الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان 1789.
 وقد تركت هذه الوثائق بصماتها الواضحة في مختلف دول، لم في الإعلانات الأخرى التي تبناها المجتمع الدولي بعد ذلك لتطوير الميثاق المذكور. وهي:
 - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية 1966.
 - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966.
 وكذلك الإعلانات القضائية التي صدرت في موضوع البيئة والمرأة والطفل والتنمية والسلام... إلخ.
- 12 - راجع مقالة سليم الطماني، مفهوم حقوق الإنسان، المنشورة في المجلة العربية لحقوق الإنسان، 1991/2، صفحات 6-7.

14 ويمكن هنا مراجعة الأبحاث الآتية:

- Claude lefort, Droit de l'homme et la politique. Revue lire N 7 1980
- L. Ferry A. Renaut, philosophie T, 3 P.U.F 1996.
- Collectif sous la direction de A. Renaut, Histoire de la philosophie politique
- T.3 Naissance de la Modernité ED Calmann Lévy Paris 1999.

Abdelah Laroui, la crise des intellectuels arabes ED: Maspers Paris 1970.

15 عبد الله العروى، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، مرجع ش.ح، بيروت، ٩٦. ويمكن مراجعة أيضا كتابنا درس العروى في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٠.

16 يطلق عبدالله العروى الوصف المذكور على كتاب المصداقة الغربية المعاصرة في الفلسفة والسياسة والعلم والثقافة، راجع كتابه مفهوم العقل، مقالة في المفارقات (مرجع سبق ذكره).

17 راجع كتابنا، العدالة والتاريخ، حوار نقدي مع أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق، بيروت ١٩٩٩.

18 راجع القسم الذي طبعه العروى لدراسة محمود ومحمودية التزعة الإصلاحية في فكر محمد عبده في كتابه مفهوم العقل، مقالة في المفارقات.

19 راجع مشروع محمد أركون بالعربية إلى كتابه اليوم

Pour une critique de la raison islamique ED: Maisonneuve et laroui Paris 1964.

20 ويمكن العودة إلى مشروع نقد العقل العربي ليعلم عالم الحضاري، وقد صدر عن مراكز دراسات الوحدة العربية في أرملة أنطونيانا بعدا من سنة ١٩٨١، حيث صدر الجزء الأول تكوين العقل العربي إلى سنة ٢٠٠٩ سنة صدور أجزاءه إلى أن اكتمل الأجزاء العربي، وأوروبا، بالجزء الثاني طبعة العقل العربي ١٩٩٦. والعقل السياسي العربي ١٩٩٤.

21 راجع في هذا السبيل أعمال عبدالله العروى وخاصة كتابه العرب والفكر التاريخي، دار الحظيقيّة، بيروت ١٩٩٦.

22 وكتاب هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار المطبعة، بيروت ٢٠٠١.

23 راجع نحن الإنسان ونحن الوجود في هاريمريك سابور وآخرون، الإنسان الحالي لحقوق الإنسان، اليونيسكو ١٩٩٥.

24 اعتمدنا في هذا السبيل على دراسة ليوبر سوزر بيري PIER Cesare Bori، وهو فيلسوف إيطالي، وعنوانها خواطر حول فكرة الطبيعة، ندعو قراءة تأملية للفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع ١١/٢٠١، صفحات ٢٠-٤٤.

25 انظر أهم الانتقادات التي وجهت للفكر العربي لحقوق الإنسان، سواء في مستوى نسخة البعض بنود التواثيل الدورية، أو في إهماله للحكومات العربية صلاحية وأهمية تسع لها بتعليق الحقوق الفردية مطلقا على «الأمم القومية»، ثم في تجاهله لحقوق المواطنين في موضوع الأليات المرتبطة بالمشاركة في تناول المسألة في بحث برهان خليل.

26 - حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي ضمن الكتاب الجماعي الذي أشرفه على تحريره طاهر الحضراء الجبوبي، حقوق الإنسان في الفكر العربي (مرجع سبق ذكره).

27 Macpherson (C.B) la théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, trad. Puchs, Paris, Gallimard 1971.

الدف كإفحاء العنف

د. عبد الرحمن التلياني (*)

«لا يوجد، حيث الكبر من الاعتقاد بأن كل ما هو
منظم بواسطة المؤسسات أو قوانين الشعوب عادل،
(فيليبس)
من أجل بحث نظرية سياسية تكون
صالحة، فإن الوقت قد حان ومن غير المجدي
خلق فنان فاضلة، بل وجب اكتشاف الواجهة
الحقيقية للقيادة»

(أفحاء)

إذا انطلقنا من مسلمة أن العنف هو كل فعل تقوم به كذا أو كذا وحدها في ميدان الفعل،
وكان باقي العالم لا يوجد ليستقبل ذلك الفعل، فإننا نسلم في الآن ذاته بأن العنف بات محددا
لعلاقة الأنا بالآخر، وإنه أضحي ملزما للوجود الإنساني، فلعلاقة الإنسان بالإنسان إنما تقوم
على العنف، ما أوجب مساءلتنا عن أسس الحق وعن دلائله وعن الاعتراف بشرعيته. وعما إذا
كما نلتمح به هنا، فماذا يمكن أن تكون تلك الأسس؟ ومن أين يستمد الحق قوته على الإلزام؟
هل من سلطة الإكراه أم من قهقه الأخلاقية؟ هل يمكن أن يقدم الحق على القوة؟ ألا تتحول
القوة التي تطلب تأسيس الحق ضريبا من العنف الدال على بأس من الإنسان، واعتقارا إلى
القيمة وإنكارا للعادلة. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يكون العنف مرفوضا من كل الوجوه؟ وإذا
كانت الفلسفة روحا نقدية تساؤلية تكلف عن المسكوت عنه وتفكر فيما لا يفكر فيه، ألا تكون
بذلك رفضا مطلقا للعنف اعتراضا بشرعية الحق؟ وهل يمكن مع ذلك أن توصي باستعماله؟
هل من الحق أن تلجأ إلى العنف انتصارا للحق؟

إنها مسألات تدفعنا إلى أن نحدد علاقة العنف بالقانون والحق في حضارة اليوم، حضارة
قاعدها إخضاع الحق والحقيقة لئن هم أشد قوة. فلم يعد مباحا للإنسان أن يكون إنسانا وأن
يدافع عن قضية الإنسانية.

في دلالة الحق :

لا نجد لمفهوم الحق دلالة واحدة فله خصوصيته وللاضابطه بالحضور الإنساني تعددت معانيه وتوالت، وارتبط تطور مدلوله بتطور حضارة المجتمع الإنساني، حتى أن هذا التنوع الدلالي تجسم فيه التصور الاجتماعي، فاعتُبر الحق ما هو صواب وحقيقة (قول حق = قول مسوَّب)، وبعد أيضاً - كما يرجع إلى الذات كمتعصب في شيء - (حق المرء هي ...)، وعبر الحق عن الذات الإلهية أو عن إحدى صفاتها باعتبار ما تعقله من وجود حق وعدل مطلق.

ويعرف الحق أيضاً بجملة المبادئ والقواعد التي تشرع للشرد في علاقته بالغير أن يفعل بغيره، فيمثل الحق بذلك حدود فاعلية الذات وحريةها، فالحق بهذا المعنى هو ما هو مشروع وقانوني.

أما في لسان العرب - فقد ورد الحق كتحقيق لتمامه، وحق الأمر صار حقا وثبت ووجب، وبوصيا، وحق الأمر بعينه: كان منه على يقين... والحق صدق اليقين، والحق اليقين بعد الشك^(١).

يبدو من خلال هذه التعاريف مدى اقتران مفهوم الحق بمفهوم اليقين، وهو المعنى الجوهرية في المعاجم الفرنسية التي ترجع لفظة Droit إلى الأصل اللاتيني «Di rectum»، ويعني ما هو مستقيم وما هو مطابق لقاعدة محددة، وسلمية وصحيح.

مشحون بمفهوم الحق بالإنسي والدلالة، تختلف دلالاته باختلاف مرجعياته المعرفية، الأنطولوجية والقيمية. - مفهوم الحق يستقلب مكانا زمانيا في التحلل الفلسفي، ليعبر عن الحقيقة المطلقة والوجود المطلق والقيم المطلقة، فيمثل من حيث معناه الدلالي كقيمة القيم، وكأنه ما يتعلق إليه المرء وينشد تحصيله.

فهو دعامه القوي لتشريع قوله، وهو أيضا سند الضمير ليشروع رغبته في التحرر من هيمنة القوي عليه. يمثل الحق لكل منهما القيمة المثلى والغاية والهدف.

من خلال هذه المعاني يتوازي الحق كقيمة، لا ينشك كائن القيمة يسمى إليها ويدافع عنها ويتوق إلى إرسائها حقا.

والتي يتخذ مفهوم الحق معناه ينفي: أن يظهر الإنسان داخل الكون كقيمة عليا، حتى ترتبط فكرة الحق به هو، وحتى يفرض وجوده محققا ذلك الحق^(٢)، ما يوجب الاعتراف بأن الحق ليس إلا وجوب احترام كل فرد ككائن إنساني.

(١) ابن منظور: لسان العرب، (دار صادر)، بيروت، ١٩٥٠، ص ١٢٩.

يعتقد مصطلح الحق إلى اتجاهين مختلفين: يعبر فيه الحق عن «الأستدلال السليم والصحيح» (مجموع Larousse)، والاتجاه الثاني فيلتزم بوجهة - ما لا يعود من قاعدة أخلاقية، يعنى ما هو مشروع وقانوني في مقابل ما هو غيري بواقعي، (مجموع Larousse)، في اللغة العربية «الحق» من أسماء الله الحسنى، ويطلق على التقدير، القوس (القرآن الكريم) بلفظ الدلالة والقولم والوجوب والاستدلال - فضلا عن أنه عند الرافض، أما «الحق» من حيث الاستدلال الشرعي، فكل أن نجد اعتقادا من هؤلاء المسلمين القدامى بوجوب تعريفه، إذ اعتقدوا بحدوث القوي، وعرضوا هذا الظاهر والتعرض لأصوله والزامه في شروحيهم للشرعة، وضممهم للقرآن الكريم، انظر: السيرة الأولى، «مفهوم الإنسان وواجبه في الإسلام» - (دار الفكر)، الاستطرفة، (١٩٨٠)، ص ١١٠.

إن الحق بهذا المعنى هو ما يحد من حرية كل واحد، حيث تبدأ حرية الآخرين كما هي ممكنة طبقاً للقانون كونه، ويمكن أن تلخص هذا المعنى في القاعدة الكلاسيكية «افعل بحيث تعامل الإنسانية جمعاء، هي شخصك، وفي شخص الآخرين كقاية لا كوسيلة» فالحق ليس إلا احترام كل فرد ومساوئته كمساوية حرة.

الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة، «إنه فالحق هو الحرية»³⁷، إن الحق تقيد الحرية حتى يتمكن من الاستيعاب مع حرية اختيار كل فرد تبعاً للقانون العام.

إن الحق بهذا المعنى هو اتساعاً لإرادة كل فرد مع إرادة الآخرين، وهو يتعاضد في هذا السياق والحرية، «فالحرية هي القيام بكل ما لا يضر الآخرين، والحدود التي يستطيع كل إنسان أن يتحرك فيها دون أن يضر الآخرين محددة بالقانون»³⁸.

من المؤكد أن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست إلا الحق الذي أنشده للفرد، وفي الوقت ذاته أنشده للآخرين، «فلا يستطيع أن أجعل حريتي هدفي إلا إذا جعلت حرية الآخرين هدفي أيضاً»³⁹، «في إزاء نفسي واجبت، أما إزاء الآخرين فلي حقوق. وبالعكس فإن واجبت، فله حقوق»⁴⁰، «إن الواجب والحق متطابقان في الواقع أم واحدة هي الحرية، وهما يولدان في اللحظة نفسها **ويتطوران ويزولان** معاً، بإمكاننا أن نقول إن الحق والواجب لهما إلا شيئاً واحداً، وأنهما كائناً ما كانا ينظر إليه من جهتين مختلفتين»⁴¹.

وبذلك يهيئنا مصطلح الحق كقيمة تتعامل مع قيم الواجب، العدل، الحرية... إلى اتجاه عملي، فيحدد بوصفه ما لا يجب أن نقاسه أخلاقية، يعني ما هو المشروع وقانوني.

وهما تعددت معاني الحق وهما انحوت من مفارقات، فإتاما يظل الحق تعبيراً عن القيمة، وعن العدالة وعن العقوبة والمشروعية مقابل الظلم، القمع، العنف، اللامشروع... فكان بذلك الحق مستوعباً لمعاناة الإنسان وأماله، قلقه وطموحاته، وكان الحق بذلك تجسماً للحقيقة، وتجسيداً للقيمة، اعترافاً بإنسانية الإنسان وتأكيداً لذاتية الذات.

يتراءى الحق كمفهوم مشحون بالدلالة والمعنى يحكم رغبة ما يشره، ويفضل ما يمثل من دافع للمجاوزة باستمرار، لكن بقي أن نتساءل عن الأساس الذي يقوم عليه الحق، هل على ما هو طبيعياً أم على ما هو تشافياً؟ ومن أين يستمد الحق قوته على الإكراه، هل من سلطة الإكراه أم من القيمة الأخلاقية، وهل يكفي الإقرار به كميدياً أم أن الحق هو ما يقوم في الواقع حقاً؟

في الحق الطبيعي والحق الوضعي

ليس الحق بمشولة إنسانية مجردة، أو مجرد مفهوم متعال تتطلع إليه، وإنما هو تعبير تاريخي وضرورة تاريخية لتنظيم العلاقات البشرية، ولا تباطئه بالتاريخ نعلم التمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي.

قدرته على أن يفعل ما يريد¹⁴، فالحق إذن يتكون من حرية القيام بالفعل، فحق الإنسان يكمن في تلك الحرية التي يتمتع بمقتضاها بفعل ما لا يهدد بقائه، وكأن مبدأ التوحيد للحق هو سيادة الوجود البيولوجي¹⁵، وهذا ما يعطيه اسپينوزا في قوله: «إن قانون الطبيعة هو مبدأ أو قاعدة عامة اكتشفها العقل، وتلتزم الإنسان من أن يفعل ما يهدد حياته أو يحرمه من وسيلة البقاء، أو يلغي ما يمكنه من البقاء على نحو أفضل، مؤكدا بدوره أن الحق ليس سوى الحرية المطلقة التي يتمتع بها كل فرد هي أن يفعل ما هي استطاعته للحفاظ على طبيعته الخاصة (حتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين)».

فحق الذات يتوافق وقدرتها، بحيث يتحدد بقدر ما لها من قوة، فلا مبرر للفعل إلا فيما تسعله الذات لنفسها، فحدود الحق تتحدد بحدود الذات وبمقتضاها، وتتغير الأوضاع بتغير موازين القوى، ومبدأ الحق الطبيعي الذي يحكم حياة البشر، وليس الحق الطبيعي (لا فعل ما بعد حسنا، وما تكون لنا القدرة على فعله وفق ما تعلمه علينا الطبيعة،

فالتبيعة حق مطلق على كل ما هو خاضع لسلطانها، أي أن حق الطبيعة يشمل كل المجالات التي تشملها قوتها، إن قوة الطبيعة هي قوة الإله ذاتها التي لها حق مطلق على الأشياء جميعها، وبما أن القوة التي للطبيعة تتوافق والقوة التي لكل الأفراد، فإن لكل فرد إذن الحق المطلق على كل ما هو خاضع لسلطانها، فحق كل فرد يتحدد بالقوة التي جعلته له، إن كل فرد إنما يفعل بحق مطلق فطرته عليه الطبيعة ولا يمكن أن يتصرف إلا بمقتضى قوانين الطبيعة، وما قانون الطبيعة الأسمى، كما حده اسپينوزا «التزويج» (Cooptation)، إلا أن يسعى كل شيء إلى أن يعيش في وجوده بقدر ما يقضي مقتضاها إلى الطبيعة من دون مراعاة أي شيء آخر سوى ذاته.

معنى ذلك أن لكل فرد الحق المطلق في أن يتصرف على النحو الذي يطر عليه أو بتعبير اسپينوزا: «أن يعيش وفق قوانين الشهوة الفطرية»، وطبقا لقراراته الحرة والطبيعة الخاص، في رسائله «اللاهوت والسياسة»، يعرف لنا اسپينوزا بوضوح ما أعناه بالحق في قوله: «لا أعني بالحق وينظام الطبيعة شيئا سوى قواعد الطبيعة التي لكل فرد، أي القواعد التي بمقتضاها تصور كل كائن من حيث تتحكم عليه أن يوجد وأن يتصرف بكيفية معينة»¹⁶.

يكشف كل من التصور الهويزي والاسبينوزي عن تصور ذاتي للحق تتحدد حدوده بحدود الذات كذات راقية في الحفاظ على البقاء، ويمثل الحق بهذا المعنى أسس تعبير عن الحرية في الفعل.

فللفرد «الحق» هي أن يفعل ما يستطاعه حفاظا على طبيعته الخاصة من دون مراعاة الآخرين، فلا يكون حينها الحق والحرية إلا مصدرين علف ولا حل، فالطبيعة لا تعرف حقا إلا «حد القوت»، فلا حل إلا حق الأقوي، ولا قاعدة في الطبيعة إلا إخضاع الحق لمن هم أشد قوة، فبما أن لغو القوة هي التي توجد «الحق» حتى لا يكون للفرد من عاجس إلا أن يسعى ليكون

الأقوى. ولا طمّوح له إلا ضمان بقائه. حتى إن كان ذلك على حساب الآخرين. فتشأ حالة «حرب الفرد ضد الفرد، فحرب الفرد ضد الكل، فحرب الكل ضد الكل». ولزام كل فرد بممارسة كل ما في وسعه أن يحميه ويصون وجوده البيولوجي. وضعية مزرية كهذه لا تكشف عن حدود وإفلاس فكرة الحق الطبيعي كحق لا يعترف في الذات الإنسانية إلا بجوانبها البيولوجي الحيواني فحسب، وإنما تكشف وتؤكد في الآن ذاته ضرورة مجاوزة الإنسان للحيوانية فيه، وضرورة التحرر من انسانيته المظلمة ليعي ضرورة وتوجه عالم الآخرين وحتمية اندماجه مع الذاتيات وتعايشه مع الغير.

وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن هوبز أسبينوزا يتفقان. هما أيضا، على أن حالة الطبيعة قد تهدد الكيان الإنساني، ما يوجب التفكير في حياة تسليو العقل والتعايش مع الآخرين بالاحتكام إلى ضرورات العقل.

من هنا نطلق ما أشار إليه روسو بأن لفظ «الحق» لا يضيف شيئا إلى القوة، وتتفق معه على أن «القوة لا تخلق الحق». وأن الانتقال من «حالة الطبيعة إلى حالة التمدن» أمر حتمي. ولزام أن يسلك الإنسان وفق سيادة العقل لا **الإنشاد** وراء ميولاته ويوصفي إلى دوافعه الجسدية. حيثها فقط يبرهن الإنسان على أنه **سيد** ذاته بالفعل لا عهد للرفقة. فهي مطاعة الرعية عبودية. أما الامتثال الواجب القانوني فهو ذاته الجبرية^{٢٢}.

إن التلوج إلى عالم الثقافة، والذي يتصوره التعايش والتعايش مع الآخرين، على رغم ما يترتب عنه من تآكل من العديد من الامتيازات، فإنه لا يعني حرمان الإنسان وتخليه مطلقا عن كل حقوقه الطبيعية. فكل إنسان جسد من الحقوق يترتب أنها تلحق به ككائن عاقل وأخلاقي. وهي ما تمنحه بالحق الطبيعي المتمثل في جملة الحقوق التي يترتب أنها للإنسان من حيث هو إنسان. كالعربية أو حق الذات في سيادتها لنفسها. فكان الطبيعة قد أعدت للإنسان لأن يكون حرا. الأمر الذي يثبت أن الإنسان بوصفه موضوعا للحقوق هو ثابت، وإن ما هو ثابت بصورة نهائية هو أن للإنسان حقوقا لأنه إنسان. وأنه يجب أن يكون حرا وأن يتساوى في الحقوق مع أي إنسان آخر^{٢٣}.

هذا الحق الطبيعي المحايد للذات الإنسانية هو أساس كل حق مدني. إن حقوق الإنسان الطبيعية هي قاعدة كل الحقوق المدنية. هكذا يؤسس كل حق مدني على حق طبيعي محايد للفرد الذي يميز بقدرته الفردية عن المحافظة عليه.

وولج الإنسان الحياة الاجتماعية ضمانا لذلك الحقوق بشكل أفضل. فالمجتمع ليس هو الحياة المشتركة بقدر ما هو مجتمع القيم، العدالة والفضيلة والديموقراطية... إلخ. إن الإنسان لا يوجد داخل المجتمع مجرد أن يعيش مع غيره بل يعيش مع غيره بطريقة أفضل.

وحسب تكاليف التواتر وتضمن لها التعايش معا بعيدا عن العنف. فلا يشرع أحد لنفسه الحق ليكون سائدا على الآخر، بحيث لا يخاف أي مواطن من مواطن آخر، فإنه يجب ألا يتعارض الحق المدني والحق الطبيعي.

لكن متى لا يكون فعلاً هذا التمازج؟ وأي مجتمع يتضمن فيه حقاً توافق الحق الطبيعي والحق الوضعي، وكيف نتوصل إلى إنشاء حقوق وضعية بموجب مبادئ الحق الطبيعي، كيف نصل إلى فهم الحياة المشتركة لمواطني دولة، وأن نحتزم في الوقت نفسه ما لكل فرد منهم من حرية ومن مساواة في الحقوق بمقتضى الحقوق الطبيعية؟¹⁴ فهل كل ما هو قانوني مشروع؟

الحق الوضعي (Droit Positif) 4: (الآن مفارقة القانون السياسي)

تعني بالحق الوضعي جملة القوانين التي تشرع للفرد القدرة على ممارسة سلوكيات واتخاذ قرارات ومواقف ومبادرات في علاقته بالغير، فالحق بهذا المعنى يمكن في وجوب قبول واحترام كل فرد ككيان مجرد طبقاً للقانون بهدف إلى الحفاظ على توازن الجميع ومن دون استثناء.

فالحق الوضعي ليس إلا جملة القوانين والقواعد المفروضة، التي شرعتها السلطة وألزمتها بالخضوع لها، لكن طبقاً أن تتساوى أمامها عن الأساس الذي يستمد منه القانون شرعيته، من يملك سلطة سنه؟

ما المجلس «الكوجنتو» الديكارتية إلا إعلان للذات الإنستمية العارضة، الذات التي تشرع بإطلاق قانون الفيزيس (قانون الطبيعة)، فالطبيعة لم تعد تحكمها قوى غيبية متعالية، وإنما تحكمها نواحيس منها العقل بأرائه الهازية.

فهم فلاسفة العقد الاجتماعي مقرر أن «أنا أفكر» ليعتوا بدورهم أن الذات هي التي تصن القانون السياسي.

إن القانون يوجد ويسن، وهو بذلك يقتضي - بالضرورة - وجود إرادة مشروعة يقبل من تعهد إذن سلطة من القانون؟

إن هذا الشيء الذي نراه ولا نراه، الظاهر الخفي، الذي يعتزنا حيثما ولينا وجوهنا، والذي نسميه سلطة لانزال بعد نهجها ماهيتها: إلا من يمارسها، من الذي بالتعهد يملك السلطة؟ فمن العسير - كما يكشف عن ذلك ميشيل فوكو¹⁵ - أن نزع الحجاب عن هذا اللامرئي غير المصرح به، ومع ذلك نستطيع أن نعتبر السلطة علاقة قوى، علاقة قوة بقوة، فهي كل علاقة أمر بطيع، حاكم/خاضع.

إذا سلمنا بأن السلطة إنما توجد على مستوى علاقة الأمر بالطاعة، ألا نكون بذلك قد أقرنا سلفاً بأن القوة وسيلة ضرورية من وسائل ممارسة السلطة، وإذا كان الأمر كذلك فبماذا يمكن أن تكون معاني القوة في هذا السياق، وهل يمكن أن يقام الحق على القوة، ألا تتحول القوة التي تتطلب تأسيس الحق شكلاً من الظهور أشكال العنف فتقتضي السلطة حينها الحرية، وتكتسي طابعاً اختراعياً بفقد الإنسان حقوقه فقيمه كإنسان؟¹⁶

السلطة/الحق/العنف

إن الدولة لا تتجلى إلا بممارسة السلطة، وربما هذا السبب كان «العنف» ألقباً من ألقاب ممارستها، باعتباره أنه لا يجرى من قوانين أو مؤسسات لا تكون لها القوة التي تضمن فاعليتها، فالرغبة في طاعتها والأمان لها.

تلك الوسائل «العنيفة» التي تعارسها هي التي تتيح للدولة إمكان القيام بدورها، دور اقتضاء التناقص القائم بين ميل الإنسان إلى الحرية وولعه بممارسة الهيمنة على الغير. ففي طباع البشر من العدوان والحيوانية ما يوجب الاحتكام إلى الدولة والقبول بممارستها من أجل حرية حقيقية تضمن انسجام إرادة كل فرد مع إرادة الآخرين.

عن حق القوة إلى قوة الحق: (الحالة المدنية والسياسية)

«صحيح أن كل فرد يتمتع خارج المجتمع المدني بحرية تامة غير منقوصة، ولكنها حرية غير مثمرة»¹، فالحرية المطلقة التي كان يعيشها الأفراد خارج المجتمع المدني ليست إلا نقياً للحرية، لأن كل فرد يقرض هي ادعاء الحق على كل الأشياء استجابة لولعه «الطبيعي» بممارسة الهيمنة على الغير، إن البشر متساوون في الذات، «والإنسان تائب للإنسان، والتكلم في حرب ضد التكلم، وللتخلص من «حالة الحرب» المدنية، كان لا بد من عقد، هو تعاقد الأفراد والتناقص على أن يتخلوا عن «حرياتهم الطبيعية» من أجل حرية مدنية تعاقدية، فهل يتضمن العقد الهولندي حرية حقيقية فعلاً؟ وهل يتمتع الأفراد علناً بالحق في ظل حكومة دولة كالتى رسم معالمها هوبز؟
<http://Archivebeta.Bakhril.com>

وقية الحفاظ على البقاء، والخوف من الموت يضمنان ضرورة التحويل من «الحالة الطبيعية» إلى الحالة المدنية، وهذا الانتقال يتم بموجب عقد يجري التخلي الكلي بمقتضاه عن كل الحقوق والحريات لفائدة الشخص الواحد مكوناً للعقد ويكون منه مرئى وغير مرئى، إليه نهض بكل ما لنا من سلطة وقوة وإليه ندين بما نحن فيه من أمن وسلام.

يشترط العقد الهولندي أن يخضع كل فرد لإرادته وحكمه لإرادة هذا الرجل وحكمه، وأن يتنازل له عن كل ما لنا من حقوق وحريات، وأن نقبل كل فعل صادر عن هذا الرجل، صاحب السيادة المطلقة والسلطة العليا.

تتوب الإرادات الفردية في السلطة الواحدة الثابت (اللفيشان) - تستبدل الدولة بالقوى الفردية الفعلية بشؤون متعاقد صارم يتحول الفرد بموجبيه من شخص حر لكن خفي إلى مواطن يعيش في سلام ولكنه في تبعية كلية للسلطة السياسية التي تستعده وللصية تعاماً من مجالها، فلا يجوز للأفراد معصاة الحاكم ولا انتفاذه حيث إنه يملك السلطة المطلقة في تسوير جميع شؤون الدولة، وله السلطة اللامحدودة في تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لضمان السلام، فله حرية التصرف المطلق بعد أن تنازل الجميع عن إرادتهم لإرادة الحاكم.

وكانه لا يمكن أن يقوم المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم وخصوبيهم لإرادة واحد، فتقتل حقوق كل الأفراد إلى فرد واحد يهدم بالأمن والسلام، ويقرهم بالطاعة والخطوع، حتى أن المواطنين ليس لهم حتى حق الثورة على الحاكم، إذ ليس هنالك من يحدّد بين الحاكم والمواطنين، فالحاكم ليس طرفاً في العقد في حين أنه يلزم الأفراد بالطاعة المطلقة لسلطانه.

لئن كان الحق الطبيعي يقاس - في نظر مؤلف «الفيتان» - بالقوة، فإن الدولة عده لا تقوم إلا على مبدأ القوة والعنف، وإن يلتزم البشر - بما فيهم من أئمة وبما لديهم من رغبة في العدوان وولع بممارسة الهيمنة على الغير - إلا بتدخل سلطة عليها تستأثر بحق الرقابة والعقاب، وكأنه لا قيمة فضالة للعقد من دون وجود قوة إلزامية قهرية، وهو ما يصرح به هوبز بقوله: «إن العهد من دون القوة ليست إلا كلمات ليس لها القدرة على المحافظة على حياة الإنسان، والكلمات أضعت من أن تستطوع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو فضيهم أو انفعالات أخرى، إلا إذا اقترنت بقوة تؤيدها أو سلطة تتركها في نفوسهم»⁽¹⁾.

هكذا يتراجع «العنف الطبيعي» إزاء العنف الدولة المشرع والمحقق الذي يحرص عليه ضحاياهم أنفسهم، حتى ينصرفوا أمين إلى التجارة وإلى هروب من توفير الربح.

فهل حين توفر الدولة الأمن والسلام تعجز عن ضمان الحرية؟ ألا يمكن أن تضمن لواطنيها أمناً وحرية ونظاماً وحرارة بما هي الرقابة المقتضية، أم أن شأن السياسي بالأخلاقي؟ إذا كان ينبغي من نشأة القانون وكالة العصرية وتبسيط الحق، فإنه يضمن ألا يكون القانون شخصياً، لا موضوعياً، وأن يفتك إلى إختراع التعبد للوحدة. لأن القانون حين يكون قسرة إرادة فردية، فإن في طاعته والامتثال له نكبة للحرية.

فمن أين سلطة من القوانين للآخرين، فإنه لن يجعلهم إلا أداة لتطويع لصالحه الذاتية. وبذلك يتعالى القانون على أفرادهم، ليفقد مبرر وجوده، ألا وهو خدمة الأفراد وصيانة المصلحة العامة. وهو ما عبّر عنه بوفدوروف بوضوح في قوله: «إن خير الشعوب هو القانون الأسس، وهو القاعدة العامة التي ينبغي أن يضعها الحكام بالضرورة نصب أعينهم، لأن السلطة العليا لم تحل محلهم إلا لكي يستعملوها في المصلحة العامة، ويحافظوا عليها، تلك المصلحة التي هي الهدف الطبيعي لإقامة المجتمعات المدنية»⁽²⁾.

إذا كانت الإرادة الفردية ليست تعبيراً عن مصلحة الجميع، فهل من إرادة تعبّر عن هذه المصلحة العامة؟ كيف يمكن أن يقوم المجتمع المدني على أسس تضمن للجميع حرياتهم، وهل يمكن اعتبار الإرادة العامة أساساً وثيقاً يستند إليه المجتمع المدني؟ وهل يمكن لتعاقد حر - بين ذوات حرة - أن يضمن الحق بعيداً عن العنفة؟

إذا سلطنا بأن كل سلطة تتطلب طاعة، وإذا ما كانت الطاعة واجبة، فهل في الطاعة نقي للحرية والتكافؤ للحق؟

اليد الخفية، العنف

يعتقد البشر أنهم أحرار. حين يستجيبون لرغباتهم، ويعتقدون لدوافعهم وينقادون لأهوائهم، لكن حرية كهذه لا يحددها أي شرط أو أي قانون أو أي قسر خارجي، ليست إلا حرية وهمية، بل هي نقي لها. فكل حرية مطلقة هي عبودية مطلقة. بغضب القانون إذن تنعدم الحرية ويسود حق القوة. إن القانون هو الذي يضمن الحرية وهو شرط تحققها، بل إن طاعته والخضوع له هما الحرية والحق، إنها العضلة الأساسية التي يوجد العقد الروسي حبلها.

هذا العقد الذي يلزم أفرادها بالتنازل عن جميع حقوقهم وعن جميع حرياتهم لتساقده المجموع، فإنها يمنحون أنفسهم بالكلية، ويخضعون لإرادتها، ولا يظني هذا الخضوع الحرية ولا هذه الطاعة الحق، بل إن الخضوع والطاعة ذواتهما هما الحرية، إذ يستطيع كل امرئ أن ينضم إلى المجموع. ولكنه يظل في الوقت ذاته حراً. لأنه لا يضغط في نهاية الأمر إلا لسلطان نفسه، بما أنه جزء لا يتجزأ من المجموعة ومضو من عضلاتها. «فمن يهب نفسه للجميع فهو لا يهب نفسه لأحد»^(١٢)، والإنسان إذ يطيع القانون إنما هو لا يطيع إلا إرادة نفسه، وإن نطيع لقوانين نحن سطرناها تلك هي الحرية، وذلك هو الحق.

فالحرية عند روسو إذن هي طاعة هذا القانون الذي اختاره الكل، إن الحرية والنظام يتحققان بالتحقيق بين حقوق الفرد وقوانين المجتمع. وما الخضوع للقانون في نهاية الأمر إلا الخضوع لإرادة الشعب عموماً، لأن مصلحة الإرادة الفردية لا تتناقض ومصلحة الإرادة العامة، فهي جزء منها.

إن العقد الاجتماعي ليس إلا عقد الإخضاع، يلخظه ويلتزم كما يلي: «أن يطيع كل واحد منا شططه وكل ما له من قوة تحت تصرف المجموعة، وأن يخضع لشيئة الإرادة العامة»^(١٣).

وما القانون إلا لمرء الحرية، وهو بذلك يعبر عن مصلحة الجميع، لأن الدولة لا تعارض الأفراد بل تحمي حرياتهم وحقوقهم، لذلك يؤكد روسو أن الحرية إنما نشأت بولادة القانون، فإذا كان القانون شرطاً يحقق الحرية، فهل يكفي وحده لضمانها؟

ولئن اتفق هوبز مع روسو في أن الدولة هي شيء اصطناعي وأنها من صنع الذكاء الإنساني، وأن القانون إنما يوجد ويسن ويقتضي إرادة مشرعه، وأن الإنسان يبدو وكأنه السيد الأوحده في مجال تشريع القانون^(١٤)، إلا أن القانون الهوبزي، وإن كان صادراً عن حرية الأفراد، فإنه ينتهي إلى إلغائها، ويتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان، التي منها أساسا الحرية، وحق الإنسان في السيادة على نفسه.

إن القانون الهوبزي يموض عنف الأفراد بعضهم ضد بعض بعنف الحاكم، وهو عنف أشد وأكثر إرهاباً، لأنه يصدر عن مجموع القوى التي تنازلوا عنها لفائدة هذا «الحاكم» من دون مقابل حقيقي، إذ لم يتركوا لأنفسهم أي حق. ورهبوا هي الخضوع الكلي للسلطة التي منحوها كل ما لهم من قوة، وتنازلوا لها عن كل ما لهم من حق.

«وكل إنسان ذي سلطان يعول إلى إسباغ استعماله»^(١٢٦)، فالحاكم قد يسيء استخدام القوة التي منح له، بل قد يستعملها ضد الأفراد ويستخدم على خدمة مصالحه الخاصة، وإن مطالبوا بحقوقهم فهم لم يتركوا لأنفسهم أي حق.

هكذا يتراجع عنف الأفراد أمام عنف الدولة، وهكذا يتحول الحق هو نفسه وسيلة لتبرير العنف، فلا يكون الحق «حقاً» ولا يضع القانون الذي يسلط هذا الحاكم حداً للعنف، وإنما هو يعوض عنفاً بعنف، فإن القانون جائر، والسلطة تسلط، والدولة لن تكون مشروعة في مبدأها إلى عروضية ما يريد الأفراد وما يتوافقون عليه، وإنما إلى معقولة لغرضها وضرورتها تتعالى على أفرادها لتفقد غريبة عنهم، وهي التي انبثقت منهم ونشأت من أجلهم.

يرى روسو في هذا القانون الذي لا يحمي الحق، وإنما يتعارض معه، سلاحاً رهيباً يخفض العدل والحق والحقيقة بيد من هو أشد قوة، وما أن تفقد القوة هي التي توجد الحق حتى يذهب كل حق، وما أن يتوقف الحق على القوة حتى تتحول القوة حقاً فلا تملك قوة الحق وإنما يسود حق القوة، حق مزعوم، جائر وغير مشروع لأنه لا يحترم الحقوق الطبيعية للإنسان، وإن يكون أي قانون مشروفاً ما لم يراع هذه الحقوق ويحترمها، والتي أساسها الحرية، فالقانون لم تأسس للتفكير لحياتها وإنما لضمانها.

«إن غاية كل تجمع سياسي هي الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن إلغاؤها....» (إعلان ١٧٩١ - المادة الثانية).

«تقام الحكومة لتضمن للإنسان التمتع بحقوقه الطبيعية التي لا يمكن إلغاؤها» (إعلان ١٧٩٢ - المادة الأولى). «إن هانحيات السياسية، حتى في عهد حماسيتها التي لا تزال فتية، والتي تدفعها قوة الشروق إلى حدها الأقصى، تعلن أنها ليست إلا مجرد وسيلة وأن غايتها هي حياة المجتمع»^(١٢٧).

إلا أن الاتفاق بين الحق الوضعي والحق الطبيعي يبدو جلياً، والقوانين التي تنظم حياة الأفراد ليست بالضرورة مشروعة، والأفراد في المجتمع بعضهم للقوانين بالإكراه بموجب فعل من أفعال العنف، يمارسه الحاكم بحق المحكوم/الأفراد بحق الأضعف.

إن الحق يتأسس على القوة، قوة تسم حسب هوبز حالة الطبيعة والحالة المدنية على حد سواء، لذلك فإن هوبز لم يخرج من دائرة العنف بوصفه تسلطاً على من هم أقل قوة.

إلا أن روسو يحاول إيجاد حل لمشكلة العنف، مؤكداً إمكان تحقيق الحرية بمعنى الآخرين بمعزل عن كل عنف، فالحق يقضي العنف ويحل النزاع بين الأفراد بعيداً عن العنف، بل إن العنف لا يمكن أن يؤسس للحق، ولا يمكن بأي حال أن يقام الحق على القوة، والقوة لا توجد أبداً الحق، والخضوع للقوة إنما هو فعل من أفعال الضرورة لا الإرادة، أما الالتزام باحترام الحق فهو تجسيم للحرية، فالخضوع للقانون ليس بإكراه وإلزام وإنما يتم عن إرادة ذاتية حرة.

الحق في العنف، العنف

فالتعاقد الحر بين ذوات واعية حرة ضامن للحق بعيدا عن العنف، هكذا يكون الحق مشروعا ومعتبرا به. فلا تعارض حينها بين المشروعية والقانونية، لأن الحق الوضعي إنما يضمن ويعطي الحق الطبيعي لأنه ثمرة الإرادة العامة لا الإرادة الفردية.

فوحدها الإرادة العامة، إرادة الشعب التي تضمن الحرية بما هي أساس كل أخلاقية بعيدا عن كل ضروب العنف، إن الشعب الحر لا يطيع إلا ذوي السلطان الشرعي والقوى المشروعة. هكذا إن ندرك مع روسو أن «كلمة الحق هذه لا تضيف إلى القوة شيئا»^(١٢)، ولتفلق معه على أن «القوة لا توجد الحق»^(١٣)، وأنه لمن المحافظة الحديث عن حق الأقوى، إن قوة الحق هي أقوى من حق القوة.

لما القوة فلا تخلق الحق ولهمست أساسا له، وحق الأقوى لمي لأي حق، «فليس الأقوى يقوي دائما قوة تجعله يسود أبدا إذا لم يحوّل قوله حقا والطاعة واجبا»^(١٤)، إن الشعب الحر يطيع القوانين لا الأسباد، والخضوع للحكم المنبثق عن الأغلبية لا يهدد الحق والحرية بل يضمنهما لأن الإرادات الفردية جزء من الإرادة العامة، ومصصلحة الدولة لا تتناقض مع مصلحة الأفراد، وذلك هي مبادئ دولة الحق (لا شيء غير الشعب، كل شيء من أجل الشعب). إن دولة الحق والحرية هي التي غلبتها أفرادها، ولا تكون غاية الدولة ضمان حقوق وحرريات الأفراد إلا متى كانت ثمرة الإرادة العامة. حينها لا يمكن أن تتعالى على الأفراد ولا يمكن للقانون أن يطلب منهم، إن الحرية لا تتعطل إلا حيث يوجد القانون الذي تشرعه الأغلبية، وحيث لا يطو أعد فوق القانون، والمحافظة على الحرية يمثل رهانا أساسيا للاخراط في الحياة المدنية والامتثال للقوانين، إلا أن ذلك يبقى عرضة لتهديدات طغرة حين لا تحترم الأغلبية ما صادقت عليه من قوانين أو تنقلب إلى أغلبية صورية لا تضمن الحرية، أو ما قد يلجأ إليه بعض محترفي السياسة داخل «الحكم الديمقراطي» من أساليب ديماجوجية في توجيه الرأي العام بواسطة سلطة الخطاب والكلمات.

ولا تجاوز لذلك إلا ببقاء قاعدة الأغلبية أساسا ثابتا لمشروعية الحكم السياسي مع نهوض الأفراد وورثهم الرافض باستمرار؛ فطامة كل أشكال العنف والهيمنة للحد من خطر الانغراب السياسي. يستلزم حرية المواطن جعله مؤهلا لمراقبة التجاوزات الممكنة التي قد تصدر عن الدولة حين تتعالى على أفرادها، فلا تكون تعبيراً عنهم، وإنما تكون أداة قهرهم. ولا يكون القانون أداة تحميهم لأنه كفاون لا يسعى إلا لإعطاء الانضباط والعنف غطاء شرعيا. هبائي معنى تصبغ الدولة أداة لتنظيم العنف ووسيلة لتأديب الانغراب القردة التي وجود سياسي للإنسان يحميه ويوجهه العنف؛ ما الأشكال التي يتخذها عنف الدولة، هل ثمة تناقض في الحديث عن «حق في العنف» هل من معنى للتمييز بين العنف المشروع والعنف اللامشروع؟

العنف والقانون / الحق

يلتزم العنف الوجود الإنساني، بل إنما هو مكون لهذا الوجود البشري. فالعنف أضحي مجددا لعلاقة الأنا بالآخر. فتلك لا تكون علاقة الإنسان بالإنسان خالية من العنف. وجد العنف ولا يزال. فغير

التاريخ تثبت ألوان الاضطهاد وقطاعة الحروب شو شهادة قد تشهد بها الإنسانية على نفسها. كل يحطم الآخر، وحيثما نطرق نرى صور الموت والاحتضار، فالعنف كل علف إنما هو الخيال للأخر وتطاول بالقوة على حته في الوجود. أكان هذا الوجود سياسيا أم اجتماعيا أم اقتصاديا أم شططيا. «تدعو علفا كل مبادرة تدخل بصورة خاطئة في حرية الآخر وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير. والشهي خصوصها بتحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة من مشروع يعتنقه من دون أن يدامل كعضو حر وكفء». فالعنف إنما هو فرض بالقوة على الذات سلوكا معينا أو حالة معينة، لم يكن ليحصل لولا تدخل تلك القوة من الخارج، وهذا ما علف فوكو في اعتباره العنف لإغراما وإلزاما للآخر بفعل ما لا يرغب فيه وما لم يختاره. لذلك علف جوليان فيرون من الإسراف Albert مقابل الضيف كشمسان^(١٢). أما «القوة» فإنما هي متوسطهما، فهي على حد عبارة أرسطو المعادل (القوة) (أ) الذي يتوسط الإفرام (Excess) والنقص (Defect). قيل من فضيلة لها (القوة) وهل يمكن أن يقام الحق على التوة وأنتم في شروط تتحول لتحول إلى علف

قوة / حق / حق

<http://Archivebeta.Sakila.net>

حق علف / حق / حق

نقل نجل ملحة الدولة - في مفهومها الحديث - ما لم نعرفها بالاستناد إلى الأداة التي هي أخص خصائصها. والوسيلة الميزة لها - ألا وهي العنف. فالعنف ليس أداة الدولة وإنما أداتها الميزة. وسعتها وجوهرها.

لا يجد ماكس فيبر إجابة متكاملة عن سؤال «ما الدولة؟» إلا أنها «حق الاستئثار بممارسة العنف القادي المشروع»^(١٣). إن علاقة العنف والدولة هي عصرنا هي علاقة ترابط متين. حتى أن فيبر يرى أن ثروتكمسي كان على صواب في قوله يوما «إن جميع الدول قائمة على القوة». إن وجود الدولة مقترن بحضور العنف فيها. فلو لم توجد أنواع علف في المؤسسات والهيكل الاجتماعية لزال مفهوم الدولة حينها «إن العنف المادي هو السبيل الطبيعي للوصول إلى الحكم»^(١٤). والدولة المعاصرة من حقا الاستئثار بالعنف، بل إنها المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق» في العنف. وكأن الوجود السياسي للإنسان وجود يجب أن يحميه ويوجهه علف هو علف الدولة. وهذا العنف متضم سمات الشرعية، وهو ما يتعامل عنه بول ريكور في «التاريخ والحقيقة»: «ظهر مع ظهور الدولة ضرب من العنف له سمات الشرعية، فلما الذي يعنيه هذا الأمر الغريب...»^(١٥)، من أين يستمد هذا العنف مشروعيته؟

العنف القانوني / القوة

إنّ العنف الدولة - كما أوضح ذلك ريكور - جزائي، تأديبي، فالدولة تمارس علينا المراقبة والمعاقبة، إنها تستلثر بقوة الردع القادي، وترغب مع ذلك في طاعتها والاستئصال لأواصرها والانتقاد لسلطانها، حتى أننا لم نعد نفكر خارج دوافعها، بل إن مبدأ القصور الذاتي يزداد ترسعا فيها حتى التكهنا إلى الاقتناع بضرورتها واستعالة العيش من دونها.

هذه الحاجة إليها إنما تتم عبر الخوف منها، إنها عنيفة رهيبية نلشأها، مرغوب فيها، نختار اللجوء إليها، صار على الفرد إذا تعرض للعنف أن يفيء إلى الدولة، إنها سحبت من الأفراد الحق الذي كان لهم في الاختصاص بأنفسهم، وحازت كل ضروب العنف الذي كان مشتتا بين البشر، صنف ولدته ميولاتهم التضاربية وورعيتهم التضامنة ونوازهم التي لا تنهي. لزاما لهذا العنف الذي يهدد بهلاك الإنسانية أن ينتفي، وتظهر الدولة «كأتجّع» وسيلة للاحتواء من الانتقام الذي لا ينتهي. إن القانون يحرم الناس من واجب الانتقام، والحق يعطي إقصاء للعنف، أما العنف فلا يوجد إلا خارج الحق، إنه حكر على الأفراد - على من لا يمارس السلطة - أما ما يمارسه السلطة فليس صفا (Violence) وإنما قوة (Force) تعد لعنف الأفراد. فإذا كان العنف هو استخدام القوة بصورة غير مشروعة أو غير مطابقة للقانون، فإن القوة هي التي تضمن القانون ويستند إليه «لا فحسبهم يحترم فيه القوانين ثقاتها». كما أدلت بذلك الإشولوجية المعاصرة لوسى سيور، وهو أيضا ما سبقه إليه صاحب الجمهورية في قوله: «لا أحد يكون عادلا بمرادك، وإنما يكون كذلك الأفراد، فالعدالة ليست فضيلة فردية، والعظم يرتكب حينما تتوافر القدرة على ارتكابها»¹.

فلا بد من أن تمارس الدولة العنف لتعد من العنف، إن الحق - وإن لم يتأسس على القوة - يحتاج إليها ليحترم. إن القانون يستند إلى القوة ويستند عليها، ليقيم السلام، وتقيب الفوضى وتحقق الحرية وينتصر الحق.

إنه لمن أجل هذه الغايات الإنسانية، وهذه القيم العليا التي تحقق المجتمع المدني كان للدولة حق هو «حق» في العنف. لا يبيح بأي شكل للأفراد حق اللجوء إلى العنف، أما الدولة فإنها المصدر الوحيد الذي يستند منه «الحق في العنف»، وهو مشتم بسمات العنف الشرعي، كما أوضح ذلك ريكور، وهذا العنف المشروع هو المردف للقوة حسب المعجمية الفرويدية الذي يميزه عن العنف أو ما نعتبره بالعنف اللا مشروع.

القوة أو العنف المشروع أو العنف ذات السمات/ الطابع الشرعي هو الحد الأدنى من العنف الذي يرجع لكونه إلى الدولة، والتي من حقها الاستئثار بممارسته والتي يباركها ضحاياها، لأنه الوسيلة وليس الغاية، لأنه الأداة وليس الهدف، إن العنف يمارس لخدمة المصلحة العامة، وما تاتيه السلطة من أعمال لا يكتسب قيمة قانونية إلا إذا استهدف هذه الغاية.

«فلم يعد القانون العام هو مجموع القواعد التي يخضع لها أفراد يتمتعون بحقوق ويتقانونون فيما بينهم لأحدهم الحق في التمييز وعلى الآخرين واجب الخضوع، كل الإدارات هي إرادات فردية، لا فضل لإرادة على أخرى، لا تفاوت بين الإدارات، إنها سواسية إن نحن اعتبرنا الفرد ولا يمكن تقييدها أن تعدد إلا عن طريق الهدف الذي تتوخاه. لا قيمة لإرادة الحاكم ولا قوة إلا من حيث إنها تظهر على تنظيم الصالح العام وتديره»^{١٣١}.

إن الذين يتمتعون بالسيادة لا يكتبون «حق» استخدام العنف إلا لخدمة الصالح العام، وصيانة كل حق لكل فرد. فالقوة هنا ليست إلا وسيلة للحق، فلا تعارض بين الحق والقوة ما دام الحق هو غاية القوة. هذه القوة التي تستند شرعيتها من الغاية التي تصبو إليها، ألا وهي الحق - الحرية - تأسيس المجتمع المدني الإنساني.

إن القوة الشرعية هي قوة الحق المستمدة من مشروعية إنسانية (سياسية - اجتماعية - أخلاقية) فيكون الحق غاية والقوة وسيلة لإثباته في الواقع. إن الحق يحتاج إلى القوة ويستند إليها ويستمد منها لثبوتها وثباتها واقعا، وبذلك تبدو الدولة كقوة إرغام وإلزام، كما يصفها ريكور، تلزم أفرادها باحترام القانون ضمانا للحرية نفسها، وأنها من أجل ذلك حل الاستبداد بممارسة العنف الذي للشروع ضد أعداء القانون، ولكن ليس ضد الحرية، بل لضمانها ولإضطراب الناس على أن يكونوا أحرارا.

إلا كان من معاني السلطة استعمال القوة لجميع أشكالها وإلزام الأفراد وإخضاعهم وفق آليات متنوعة كالرقابة والعقوبات وإذا كانت هذه القوة غير قسرية ومعقولة ما دامت تستهدف الصلحة المشتركة، وإلا كان العنف سنة الدولة العنصرية، والقانون يستند إليه (العنف) ويحتاجه ليُحترم، فلم يُحَلَّ الجمع بين القانون والقوة، الدولة والعنف إشكالا؟

العنف الأمثل

لم يكن الجمع بين الدولة والعنف القانون والقوة يُشهر معضلة لو كانت غاية الدولة أفرادها، فعلى إن مارست العنف ضدهم لأظلم (من أجل حياة مشتركة فاضلة وعادلة)، فإن هنا ذلك مشروع ومقبول لأنه مجرد أداة للحق، غنتها هذا مرغوب فيه لأنه يحقق المجتمع المدني، هذا المجتمع الإنساني الذي تحكمه ضوابط إنسانية وقسم عليها (حرية/عدالة/نظام/أمن/سعادة/خير للجميع...).

فحين يهدف المشروع السياسي إلى تأسيس مجتمع مدني يقوم على اعتبارات قيمية أخلاقية، وحين تعد الأخلاق من مهام الدولة، فلا يُفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، فتكون حينها حياة الناس هي الدولة تسيروا عن مقتضيات الوعي الأخلاقي، وهذا ما يعبر عنه ريكور بوضوح في قوله: «وإنه ليس لنا أن نرى السياسة قد بلغت لمرام في تجسيم القيم الأخلاقية»^{١٣٢} حينها فقط يمكن أن تُشرع العنف (On Légitime la Violence)، لكن أن توظف الدولة الأخلاق لسياسات سلطوية، وأن يقوم الواقع السياسي على الصراع من أجل

المصالح واستخدام العنف والتخاديع^(١) لحماية السلطان والقوة، وهو ما يتعارض والمثل الأخلاقية، فإنه حينها، لا ينبغي أن نخلط الحق بالقوة، إن القوة إن لم ترم الحرية فإن تكون إلا شيئاً مرعباً، ومن يمسوس بالقوة بإمكانه أن يبت الترهيب الشديد - إلا أنه لن يكون له الحق في أن يُحترمه^(٢) وتولد الهوة عميقة بين السلط والخاصة بإرغام، اتعدو الدولة ضريبة عن المجتمع الذي منه انبجست، وستحول حينها إلى مصدر للعبودية، وبهذا المعنى فإنها ستصبح تقيض الحرية، ويصبح الحق متعارضاً، والقوة التي تستغل لطرق حقوق الإنسان تحقيقاً لمصالح ذاتية.

عندما يسر الحق وجوده بالقوة، أو حق الأقوى يكون حقاً مرغوباً، ومن هنا يمثل اقتران القانون بالقوة معضلة، «إن كل ما تضيقه الدولة من عطف غير شرعي مؤب - لا محالة - إلى زيادة الشككة خطيرة، ويكفي مباشرة إلى ذلك أن تتجلى الدولة - التي يعتقد أنها متصفة بأسمى درجات العدل والديموقراطية والحرية - في النهاية حصيلة الشرعية والعنف، ونعني بذلك أنها سلطة مستوية لتحديد الواجب وسلطة مادية للإرغام^(٣)». فالسلطة إنما تتصف بالإلزام والإرغام حتى أن ريكور لا يميز بين معنى «أن الدولة سلطة» أو أنها «سلطة إرغام»، ورغم أفرادها على الطاعة وتخضعهم مطلقاً لسلطانها مشلحة ضدهم سلطة القانون الرهيبة، فيبدو العنف مؤسسة وبوسيلة حكم، ويخفي الحق أنه نظام علف ضد علف، فتمت سطر الطائفية والشرعية يعارض العنف على الأجساد (السلطة = هنا فن من صناعة الأجساد - فوكو) وتحريم الذات حتى من ممارسة حقوقها الأساسية، فإن نحن أمام خسران للذات ونوع من استلاب جديد لها، إنه ذوبان الفرد في النمق الإرهابية للدولة التي لا تكون تعبيراً عن أفرادها الذين تدعي تمثيلهم، وإنما تكون أداة قهرهم، والقانون لا يكون أداة لهم: لأنه كقانون لا يسعى إلا لإعطاء العنف والاضطهاد الطاء الشرعي.

تؤسس السلطة للعنف وتنظمه في هيكلها، إن العنف الذي اعتبرته الفلسفة دوماً موازياً للقوى ولانعدام النظام، أصبحنا نعيشه في النظام والتسويق، تخلى عن صورته الطبيعية ليمتظهر في الزايف الثقافية، فيظهر كعنف جماعات أو أفراد، كعنف منظم ومؤسس هو علف الدولة، ليس هو أداة يلوها الزائف فحسب، وإنما وأساساً غايتها.

إن العنف كذلة سياسية يلزم الأفراد ويخضعهم وفق آليات المراقبة والمعاقبة والزجر... لم يكن يعارض لغاية المحافظة على الوجود الإنساني، وتكطام العلاقات الإنسانية وبناء المجتمع المدني، لم تستهدف السلطة أبداً المصلحة المشتركة، ولم تكن فقط غاية الدولة خدمة أفرادها، وإنما طوعوا لخدمتها، وسخرت كل طاقاتهم لزيد دعمها ويزيد بسط نفوذها، أفرادها ليسوا سوى مجرد أدوات يخدمونها.

أنشأ الملف لواقفاً غريباً بين الجلاء والضحية، الجلاء يعارض على حد سواء الضحية والظالم، ومن يتعرض للتعذيب فقد استنست منه ثقافة القواعد، تلك القواعد التي لا تقوم إلا على الإكراه¹⁷، فاستنست من الضحية بوجه الضحية، ومن الضحية بالظالم، فالظالم في حق الضحية، وتغير الأدلة واقتبال الحق، والأحداث، مما دفع به إلى أن يقول الحق ويذكر العدالة ويصون صاحب السيادة، إن التعذيب يحرم كرامة الإنسان، ذلك أن التعذيب يمس (الطوائف) ضمنت أكثر فأكثر جماعات أو أصنافاً محتلة، صاعدة، محيطة، طبق، أو صنف، أو فئة، من الاستقلالية، وكلما طرقت الأجساد أحرز صاحب السيادة بقوة أفضل، ومع ذلك، السيادة القوة تزداد يوماً إلى ابتزاز السيادة، ذلك هو الداء السياسي الجوهري¹⁸، كما يصححها (الظالم) من خلال التعذيب والعقوبة، كاشفاً عن الاغتراب السياسي كمكان للوجود الإنساني، إذ يعجز الإنسان عن الحياة والبقاء منطوية، وقد ابتدأت عطف الأفعال بعطف الحكام المستبد القسطنطين بدماء الناس إلى أن

هكذا، الخطف الحق والعقوبة والعدل لصالح من هم قيد قوة القوة (1994: 207). يؤكد لنا - واقعا - أنه يجب أن يرافق العنف الحق، وأن القوة من كذا، وبوصف الحق، ومن الأقوى على صوابه قائم، لذا ليس للمدعى أن يسعى لتجاوز القانون، بل أن يمارس تعاريفه المطلقة من قمع والمثباتات وتعريفه، فلا يجد أن معتبره ذلك معتبرا في حق كذا، مبررة والقانون التي تضعها السلطة، أما العنف فلا يمارس إلا من قبل السلطة، على من لا يمارس السلطة (الكنت)، بما أنه فعل غير مشروع، ولا يمارس تحت مظلة القانونية والعشرية، فمارس القوة عمدا لا عن سهو، فلهذا، فإن ما يمارس من العنف غير شرعي للحد الأدنى من العنف الذي يوجب تكليفه التعويض، من أي نوع، من ممارسة معقولة مشروعة للعنف لا يكون غاية في ذاته، وإنما مبرور لأن لا يمكن إلا أن يقع للعنف، وبين العنف غير مشروع (Violence Illegitimate) ينزع إلى تعذيب (1994: 207) والاعتداء على

إن العنف الشرع أو القوة كما يعبر عنه هروباً^{١٤} يحتاج إليه الحق، ولا يقتضيه ضرورة أي حق، ضمناً للحق نفسه، فالدولة الحق في معارضة هذا العنف الشرعي ضد الحق، لا سيما في الحقوق والحريات والحقائق، لكن حالاً يطقن في القوة يلشأ العنف اللاشرع الاستبداد، وما للقوة بغاية التدمير والقمع، قمع فكري، نفسي، وجسمي... ينبغي كل إنسان من الشرع... من غير الحق نقض القوة التي يملك وسيلة لخرق حقوق الإنسان والعقد من الحريات.

هكذا أضحت السلطة المؤنثة والبشعة والمقتعة - ما دامت بشعة فلا بد من أن تكون (أضحت) أداة لتنظيم العنف ووسيلة لتأديب المقاتلين الضوم، والمقاتلين معشوق في جسدنا، فحتماً، أسلحة التدمير في العنف، والعقل يبرر ويشرع هذا العنف.

وكأننا إزاء حالة من حالات دهاء العقل وخداعه، فهو قد أخرج العنف من دائرة الطبيعة إلى دائرة الاجتماع، يتراجع العنف الطبيعي أمام العنف الحقوقي النظم والنتائج عن العقل البشري في تحاييله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. هكذا استبعد الإنسان باسم العقل استبعاداً مقبولاً، استبعاداً يرغب فيه الخاضعون له أنفسهم.

خلف العقل تتواري كل أنواع اللامعقول، ووراء الحرية تكمن نوازع الإرهاب وأدوات العنف، والشغبي بالإنسانية يحجب «فن صناعة الأجساد» لمزيد من السيطرة عليها. ويبقى القانون قطاء شرعياً يمسر العنف ويمطّن الاضطهاد ويشرع للإرهاب. ويبقى الدولة التي حازت كل ضروب العنف هي المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق» في العنف، وما أحوجنا إلى الحرية هي واقع كهذا سمته الاغتراب العقلي والثقافي والسياسي.

هَذَا هُوَ الْحَقُّ فِي حَضَارَةِ الْيَوْمِ؟

لا تزال مسألة الحق تحفظ براهينيتها، وربما تعمقت في ضوء التراكبات الحضارية، فلا تزال مساهمتها عن الوجود الحق وعن المعرفة الحق، والإنسان الحق، وحق الإنسان وحق الوجود، وحق للصير... ملحة.

والحق لا يكون إلا في زمن تصاطع فيه خطر الانقياد وتنوعت أشكاله. واضعاً مكوّنات الوجود الإنساني، إن نظرة فاحصة إلى الأوضاع السابقة هي كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لإهدار حقوق الفرد في الحياة، وفي المجتمعات الأكثر تشدداً بالديموقراطية، إن الديمقراطية ليست إلا شعاراً أجوف يدعي احترام حقوق الإنسان، لكن في الواقع ما زال الحق بيد الأقوى اقتصادياً وسياسياً. ومفاهيم الحرية ليست إلا زخماً من الأحلام تغلّي بها ولتغندها. تتلاشى كل هذه الفضائل، فلا توجد عدالة، ولا ضمان للحق في واقع مبدؤ القسوة كقياس للأشياء والأفعال جميعها، وقاعدته التصدي لإزادة التعتيق الذاتي للفرد الإنساني، «إن المهمة الذي تقوم عليه الحضارة المعاصرة حضارة الإنتاجية هو إقبار الإمكانيات الحقيقية للحرور»⁽¹⁾.

تفكر الحضارة المعاصرة وتغنى بالحرريات العامة، فيما هي تنزق «إنسانية لطيف جسمها بحيث لم يعد يتكافأ وروحها»⁽²⁾. لبيب الوعي عن الذات، وقهرت بداخلها كل طاقاتها المبدعة الخلاقة، آلية لتترسدها، آلية في الفكر والآلة في الحياة.

لم يعد الإنسان اليوم يفكر، لم يعد يجري على قول لا، امتصت طاقة الرفض لديه، فلم يعد يسأل ولا حتى يرى أو يشعر. لقد سقطت في السبيل كل ما كان يعد لحظة انكشاف. فغابت الحقيقة وزيف اليقين، وشردت مفاهيم العدل والحق والحقيقة، اغتلبت الحقيقة بشبه الحقيقة، والحق بالعنف والباطح بالمحظور...

هل ما زلنا نؤمن بمفهوم حقوق الإنسان؟ هل ما زلنا نحرص على مواصلة لعبة الخداع هي واقع وهمي معسوج لعنفي فيه الحقائق الفعلية وراء الأقنعة الشبيهة بالمغالطة؟ تلك الأقنعة التي تبعد الفكر عن نفسه في عملية تجهيل له بذاته حتى أصبح الإنسان غير قادر على التمييز بين الشرعي واللاشرعي، بين الحرية والعبودية، الحق والإرهاب، لتحل سياسة القوة مكان فلسفة الحرية ونشغل الشعوب بالصناعة الذاتية مقابل المصلحة العامة، وتتقلب لغة التشاور إلى لغة الأمر، ويلبس الخطاب أقنعة المغالطات التي تجوز اللحظة التاريخية للأنا والأخر في فكره وعمله ووجدانه¹²، إنها لحظة ضياع الهوية وانعدام الكيان وزوال الشخصية التي يصبح فيها الإنسان غربياً في صلب مجتمعه ومعتبراً في صميم واقعه.

إن الذات الإنسانية مهمومة ومهددة بالسقوط على حد تغيير هيدجر، ما دامت لم تثقيبه إلى كينونتها المهددة، هذا الإنسان المهدد بالسقوط في كل لحظة لم يعد مباحاً له أن يكون إنساناً وأن يدافع عن قضية الإنسانية.

هذا التصور الرهيب يستغرق الإنسان العاصر الذي يسلب منه الحق في أن يكون إنساناً (Le Droit d'être Homme)، فهو كلما نكب في ذاته ويبحث لها عن حقيقة استكشف كم أنه أضاع غير جدير حتى بأن يكون إنساناً، فهو القصة السليقة في أفواه الآخرين، والأدلة التي تحقق اللبنة، والجسد الصامت لتطبيع الذي لا يملك أن يفعل سوى أن يلزم مكانه ويحارس مهامه، إن هذا الإنسان ليس له من القيمة إلا ما كان مباحاً ويستفيدا في الآن ذاته¹³. رجل الاقتصاد يستثمره ويجهل منه البضاعة التي يذاخر بها في سوق تخضع لقوانين العرض والطلب، ورجل السياسة يستعيد وينكس به ويرغمه على ما لا يريد ويكرهه على ما لم يخطر بوساطة وسائل العنف المتنوعة، إن علاقات السلطة تمارس عليه هيمنة مباشرة، محسوبة ومنظمة بطريقة تقنية تزيد من السيطرة عليه، إن تاريخ الإنسان، ولا يزال، تاريخ لقمعه الاجتماعي العقلي والجنسي، وإن الحضارة المعاصرة، فهي كما وصفها ماركوز، حضارة القمع والسيطرة الكلية على الإنسان (إنسان ذي البعد الواحد)، وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذلك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية وعن الحق خوفاً من العنف. فليس في إمكان الإنسانية، والحقيقة هذه، أن تزعم الحرية وهي رهينة أنظمة حكم مستبدات ليس في إمكانها مثل هذا الزعم وهي تزعم تحت قوى تتحكم فيها وتتعداها.

إن العنف كان، ولا يزال، حقيقة أساسية من حقائق المجتمع الإنساني، وإذا كانت أشكال العنف تختلف من عصر إلى آخر، إلا أنها كانت هي جوهرها واحداً، فالعنف والإرهاب والاستعباد كانت من نصيب الإنسان في كل المجتمعات، أما الحق فكان دوماً من جراء خلقه من العنف يسمى إلى الإتياء على عدم مساهمته، بل إنه يخلقته ويشعره ويرزقه، وهذا ما يعبر عنه ماركوز بوضوح في قوله: «إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي طابعاً عقلانياً على ما يعانیه

الدين والتقنية الحديثة

الإنسان من شخص في الحرية.... إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع الاتهام، وإنما هي تحميها فيصبح الأداء العقلي مواكبا لمجتمع كفي استبدادي⁽¹⁾.

إن الهيمنة التي تمارس اليوم على الفرد تتجاوز، إلى حد كبير، كل مظاهر السيطرة التي مارستها المجتمعات في الماضي على أفرادها، فإذا كان ما يمارس قبلنا من اضطهاد يتخذ شكلا لا عقلانيا من أشكال العلاقات الإنسانية، فإن السيطرة والإرهاب الذي يمارس اليوم يتطهران في طابع عقلاني بحد ذاته. كل احتجاج وكل رفض وكل معارضة من سلاحتها، هكذا إن كانت حالة السيطرة، سيطرة من جانب من يملك القوة الأكبر، سيطرة بواسطة العنف الغاشم أو العنف المعزز العقل، سيطرة يتربط عليها أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي... إنها سيطرة قائمة لأنها سيطرة على الوعي، تلك هي آليات السيطرة التي وضعتها ميشيل فوكو، وفيه القوسير وغرامشي، لذلك نحتسب أن تتحرر هذا العقل لتتحرر الإنسان من كل ضروب العنف التي ترغمه على أن يفعل ما لم يخطر بباله إرادته الذاتية، وتضطره إلى ألا يتمتع بالحق في أن يكون إنسانا، فالثورة الحقيقية، كما أدلى بذلك سلفا غالي، إنما هي ثورة فكرية.

فما الذي يستتبعه العقل لواء العنف؟

هل من الأخلاق أن نلجأ إلى العنف، **التصاور العقل** واعتراقا بالحق؟

أمام قصور الدولة في حماية حقوق الإنسان، وازدواجها إلى جهاز قمع وإرهاب مقيت، وبعدما عانى الإنسان/الإنسان من اضطهاد وحرمان من الحقوق الأساسية على أيدي أنظمة وصلت إلى السلطة بالعنف، والتبنت بممارسة تكنولوجية الإرهاب بشتى أشكاله، فإن مطلب الحرية أصبح الكيد وملجأ.

وإن نتحرر ما لم نعد قيودنا، إن العبد الحقيقي ليس ذلك الكليل بالأضلال بل هو ذلك الذي لم يعب بعد بقيوده، إن كل شيء إنما يبدأ بالوعي، ولا قيمة لشيء من دونه، فالوعي هو وسيلتنا إلى التحرر، ولعلنا نعلم بالوعي إلا لحظة التفكير الذاتي المستقل في المفتح، والمسكوت عنه، إنها لحظة إعمال العقل في التأمير فيه، وأول ما يجب أن نفكر فيه هو ما يتربط علينا فعله، ما نريد حقا صار لزاما الآن أن نعرف إلى أي شيء نهدف، ولماذا يجب أن ناضل، علينا أن نعرف حقوقنا، وعلينا أن نؤمن أن ثمة ما هو ثابت بصورة نهائية، هو أن للإنسان حقوقا لأنه إنسان، وأنه يجب أن يكون حرا، وأن يتساوى في الحقوق مع أي إنسان آخر يطلع النظر عن اختلافه في (اللون، الجنس، المعتقد، الانتماء، الثقافة...)، علينا أن نعرف أن الحقوق التي صيغت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي حقوقنا، يكفي أن نعرف حقوقنا حتى نرفض أن نعيش بالشكل الذي نعيشه حتى الآن، تلك هي بداية التحرر، فالوعي بالتقيد، بما يطلب منا بدفعنا إلى الرفض، لا بد من أن نسترد طاعة الرفض التي تمتص منا، يجب أن نقول لا للعابثة والمستبد، يجب أن نقاطع مع كل أشكال الوصاية والتبعية، تلك هي بداية الوعي، فالسبيل إلى التحرر.

إن مهمة العقل شاقة لكنها ضرورية، وليس ثمة ما يبرر تأجيلها إن أراد التحرر من ضروب الشعبية والتقييل والخنوع والوصاية... وحده هذا العقل غير تحطيمه لمخاطباته وغير إنشائه للحقيقة قادر على تكوين الإنسان من التضرور، إن العقل فن الجراءة ما يجمعه قادرا على أن يسائل العنف ويرفضه مطلقا، فيضع موضع النقد شرعية أنظمة الحكم القائمة تحديا لكل انتهاك لحقوق الإنسان.

إن العقل ينحصر ضد كل ضروب العنف ولكنه يوسعي باستعمالاته «إن اللاعننف هو منطلق الفلسفة وغاية مبتغاه، ولكنه أدواتها ووسيلتها»¹¹.

إن العقل يجد نفسه يلجأ إلى العنف لخلق حالة لا عننف، فإزاء العنف البشع المتخفي الذي تمارسه السلطة، أمام العنف المنظم المؤسساتي ينشأ العنف الثوري المضاد، عنف الفيلسوف الذي نزل يقرأ كشابه في ساحة الوقي، إنه عنف الكلمة الحق، الكلمة المخلقة الصارخة التي توقف الضمائر، وتعرض على عدم طاعة الرأس والاكتفاء بقول «نعم» احتراماً للإنسان كإنسان وتقديراً للمواطن الفرد، واعتباراً للقيمة بذاتها والهدف والغاية لكل بناء اجتماعي وسياسي.

إن العنف الذي يوصي الفلسفة باستعماله ليس إلا الوسيلة الضرورية في عالم يوضع السطوتان العنف لإعلاء كرامة الفرد كإنسان، وتحتل السطوتان لكل المبادئ وبكل أعمالها ومعارفها، لا تعبر العنف مشروعا إلا عندما لا يكون غاية في ذاته، وإنما هو مجرد أداة لتحقيق التصار العقل وتضمن الاعتراف بالحق.

ومن هذه الحقيقة تعبير المقاومة، «العنف» الفلسطيني، علما مشروعا لأنه كأداة تضائية ينشد الحق، حق الأرض، حق الوجود، حق الإنسان كإنسان. هذه الحقيقة الأساسية التي يسلحها العنف الإسرائيلي ويعتدي عليها إرهاب الدولة الصهيونية.

إلا أن الواقع الراهن، هذا الواقع الذي يحركه ويحكمه الأقوى اقتصاديا وسياسيا، يرفض هذه الحقيقة ويعمل على تزييفها. فيعتبر نضال الشعب الفلسطيني الذي يروم التحرر إرهابا وعنفًا، بينما يرى في العدوان الصهيوني «حقا» ودفاعا عن النفس.

هكذا تطلعت المضاهيم والتدخل المعاني فيزيق الميقن، وتلعب الحقيقة، وتخضع الحقيقة والعدل لصالح من هم أشد قوة «لهم بعد مباحا للمرء أن يكون إنسانا وأن يدافع عن قضية الإنسانية»¹².

إنه لتأكيد آخر على موت الإنسان من جديد. إن إنكار الحق، ونفي الحرية إقصاء للذات وإهبار لها. فمن ينفذ الحرية كأحق الحقوق يقتل الهوية الإنسانية.

الخاتمة

إن الحق والعنف يعمران لنا كتنقيحين إلا أن الواحد منهما نشأ
عن الآخر: لقد مثل الحق دائماً في مبدئه إقصاء العنف، واعتقد
دوماً أن العنف لا يمكن أن يوجد إلا خارج الحق، وبعد الحق رفضاً
دائماً للعنف وهو الكفيل بإزالة العنف. إن القانون يمثل من دون شك أنجع وسيلة للاجتماع من
العنف الذي لا ينتهي. إن مبدأ عدالة وحق ثابتين يعبر البشر من العنف.

ولكن هذا الحق هو الذي يكرس العنف، وهذا القانون ذاته يتحول إلى الوسيلة الأنجع أيضاً
لتقوية العنف، والبربر. فالحق يظهر كعنف مستتر، «كثقلية علاجية»⁽¹⁴⁾. إن فن التطوير وصناعة
الأجساد يخضعها لتعذيب معلوم.

يطفي القانون أنه نظام علف منذ علف وأن علفه أكثر فظاعة من الذي يعمل على ردعه.
يلزم العنف دوماً من يملك وإرادة من هي التي تصود، إن العنف منتصر دائماً ويوجب دوماً
من هو خاضع مهزوم. كف الحق أن يكون حقاً، واستعباد الإنسان وهو مضطرب كوسيلة ولا يعتبر
أيذا الغاية. على رغم أن اعتبار المواطن الفرد الشخصية بذاتها والغاية والهدف لكل بناء
اجتماعي وسياسي.

إن غاية الحياة السياسية هي ضمان حقوق الإنسان في الفرد وممارسته كغاية حرة واعتباره
على الدوام كغاية. إن الدوافع هي الأداة وليست الهدف. وسيلة وليست غاية، إلا أن هذه العلاقة
انقلبت منذ أن أضحت متناقضة مع غايتها. فالتغاية أصبحت تهدد وسيلة والوسيلة غاية.

فهل نطمح مجدداً في إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنساناً حراً والتفكير
مضمون الحقوق، بعيداً عن كل مظاهر الاستغلال وضروب العنف، أم أن الحرية الحق
اللاعنف معان شاتها شأن الإنسان في صبرته المتكس، نموذج أعلى لتطلع إليه ولا تطول، نظائره
فيسلب منا، يدفعنا إلى المجاوزة باستمرار.

هو أم هل البعث

L. Ferry et A. Renaut: "Philosophie Politique", Paris (PUF), 1975, T II, P. 71 - 72.

هيجل، عَمِلَ من: «حقوق الإنسان من منظور» إلى «ماركس» - «تأليف» من: «ملفون» - ترجمة محمد الهادي (مشتريات اختلاف)، الرياض، من ٦٨ - ٦٩.

الحرية عند هيجل لا تعني العمل طبقاً لرقية ذاتية أو هوى أو ميل أو رأي ظني بل طبقاً لما هو حق وحق وحق وغير... ولا بد من أن نتذكر أن «الدولة هي التخليق الفعلي للحرية المدنية» فالأول من يطبق القوانين التي سنّها الدولة فإنه يحقق حريته. إنه قانونه الخاص: «على الأفراد» واجبات تجاه الدولة يتطابق ما لهم حيالها من حقوق (هيجل)، النظر... ميشيل موباس، هيجل والديمقراطية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار المحفلة، بيروت ١٩٩٥، ص ٩٠ - ٩٩، ١٢٢ - ١٢٣.

كارل ماركس: «الشيوعية اليهودية» دار مكتبة الجيل، بيروت، ص ١٠ - ١١.

في هذا المبحث يقول هيجل إن أساس الحق هو الروح بصفة عامة. وبصفة الخاصة ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي التي تكون حراً بعيداً عن كل جوهر الحق وفاقته هي أن مما.

في حين أن نفس الحق هو مملكة الحرية وقد انشقت بالكلية. أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثابتة. هيجل، الجدل الأول «أسول فلسفة الحق» - ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٢٩، (١٨).

J.P. Sartre: "L'Existentialisme est un Humanisme", Paris (Nagel) 1946, p. 92.

Victor Cousin: "Justice Charité", Paris 1848, P. 1 et in: "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit", S. Gauthier, Paris, R. Sirey, Paris (PUF) 1985, p. 275 - 276.

Thomas Hobbes: "Le Leviathan", Trad. F. Tönnies, Paris (Sirey) 1971, Chap. 14, p. 175.

تصوير حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي من فكرة «الحق الطبيعي» - وتعد فكرة حقوق الإنسان الأصل المشترك الذي استلقت منه المدارس الفلسفية في القرن الثامن عشر... وهي وليدة «مدرسة الحق الطبيعي» كما عرضها ودافع عنها جون لوك. وصيغت أفكار لوك بتعاليم حقوقية - فيما بعد - من قبل فلاسثيون في أواسط القرن الثامن عشر - المبره هوريو - «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية» (الأغلبية للنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٩١، ج ١، ص ٢٢٩.

استلقت فكرة حقوق الإنسان على قاعدة «الحق الطبيعي» أن صارت الوثائق والدساتير الوطنية تجعل الإنسان مصدراً للحقوق في المجتمع. كما تدارك الفكرة «الحقوق الطبيعية» والقانون الطبيعي الوضعي، الذي جعل الإنسان غاية في حد ذاته.

وعلى هذا وقع التمييز بين: الحق الطبيعي وهو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان (Droit Positif) وهو يشير إلى السلطة الناجمة عن إرادة الشرع. حق التعريف (Droit Coutumier) وهو الحق الناجم عن العادات والتقاليد - الحق المكتوب (Droit Ecrit) وهو الحق المنصوص عليه في الدستور. حق الناس (Droit des Gens) وهو الحق الدولي العام والخاص لتنظيم العلاقات الدول بعضها مع بعض. والعلاقات الأفراد في دول مختلفة بعضها عن بعض. مجال الدين سعياً: مجموع التسلطات والشواهد الفلسفية - دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٥، ص ١٢٢.

أفلاطون، «الجمهورية» - ترجمة هاراد زكريا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩١، الكتاب الثاني، ص ٢٢٠.

Platon: "La République", Paris (Les Belles Lettres) 1965, L: 2, p. 191.

- 8 T. Hobbes: "L'Éviathan", Trad. F. Tricaud, Chap. 14, p. 128, 129.
- 9 المصدر السابق نفسه، ص 128، 129.
- 10 يرى هوبز أن الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية، في حين أن القانون الطبيعي هو الذي يحدد ويربط ويلزم. فالحق الطبيعي عند هوبز هو الحرية غير المحدودة الممنوحة لكل فرد، في حالة الطوارئ، اعتماداً علىه، والدفاع عن وجوده، وإذا كان الحق يرافقه حرية العقل فهو كذلك، يعني حرية الاستماع عن أن السلك سبباً ذاتي وجودي أو يفسر بطاقي -الخ-
- 11 انظر: د. إمام محمد الطنجاخ إمامي «توماس هوبز فيلسوف العقلانية»، دار النشر للطباعة والنشر - بيروت 1966، ص 367.
- 12 المصدر السابق نفسه، ص 129.
- 13 Baruch Spinoza: "Traité Théologique - Politique", Paris (Garnier - Flammarion) 1966, Chap. 16, P. 262.
- 14 إن الحق الطبيعي لكل فرد لا يستلزم من العقل بشر ما أنه يفسر عن قوة العقلية في الوجود، واليقظة (ميتوز)، وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد بحسب الرغبة والقدرة لا بحسب العقل العظيم (رسالة في اللاهوت والسياسة)، انظر: جلال الدين سعيد «سبينوزا» - كتاب المواصلة - دار المطبوعات للنشر، تونس، (1984) ص 9.
- 15 J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", Paris (Garnier - Flammarion) 1966, P. 44.
- 16 بولارد غرونتو، رئيس الجمعية التي تأسست من قبله، فيليب دي لا موشيه، انظر: 1967، ص 111 - 112. راجع النص الفرنسي.
- 17 <http://Archivebeta.Bakhrif.com>
- 18 "La Philosophie de la Révolution", Paris (Gallimard) 1956, P. 121.
- 19 المصدر السابق نفسه، ص 107 من النص العربي.
- 20 Michel Foucault: "Fragments d'un Entretien Gilles Deleuze", in L'Arc, P. 49, 1972.
- 21 توماس هوبز «في التواضع» (De Cive)، مج 2، ط 2، لندن 1995.
- 22 T.Hobbes: "L'Éviathan", Chap. 15, P. 194.
- 23 S. Pufendorf: "Droit de la Nature", cité in "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit", Paris (PUF) 1986, P. 349.
- 24 J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", Livre: 1, P. 50 - 51.
- 25 من قبل جعل أبو نصر الفارابي -المسؤولية- أساساً الفلسفة المدنية. والمسؤولية عند الفلاسفة الحرية في العمل، فالعمل الحر حقاً هو ما رتب إلى الحرية، ما التزم بقصد واج. في حين أن السواك الطبيعي لا يقوم إلا على حرية وصحية. الفعل القصدى الإرادي هو وعده فعل حر. «فالفردية التي يقصد بها اجتماع فيها التعاون على الأشياء» التي تتلخص بها السعادة، هي النتيجة الفاضلة. (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة).
- 26 إن يقال الإنسان بسيط من الكمال، وإن يلتزم ويخسر بالفرد من دون تعاون مع الآخرين، فالحرية والمسؤولية والكمال أمثال. إنها تجسيد فعلي لتطوُّرات عقلية. فالحال الأصول في العلم الإنساني أن: «يقصر عن الفرض الذي لأجله كون الإنسان...» (لتحصيل السعادة) انظر: محمد عزيز الجبالي، «عن تاريخ الفارابي إلى تاريخه»، ضمن وظائف مهرجان الفارابي (وزارة الإعلام)، بغداد، 1992 - 1991، ص 174 - 167.

J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", livre I, P. 52.

وحتى هذا فالعلم المدني عند الفارابي يقوم على ميدانين: أوامر الشرع التي يجب أن تشمل كل الظروف، المبرمجة، وبحق السكان التي يمكن في طبيعتها للحصول أفرادها. فالعلم العام أو السياسي يقوم على التشكيل المدني للفرد. لكن بعض في البحث عن معادته ضمن المجتمع.

Hannah Arendt: "The Origins of Totalitarianism", (A-Harvest Book), San Diego - New York - London 1972, P. 182.

مونتسكيو: "روح القوانين"، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص 224 - 225.

Montesquieu: "L'Esprit des Lois", Paris (Dalloz) 1930, P. 124.

كارل ماركس: "المسألة اليهودية"، مكتبة الجليل، بيروت، ص 10 - 17.

J.J. Rousseau: "Du Contrat Social", P. 44.

المصدر السابق نفسه، ص 44.

المصدر السابق نفسه، ص 44.

Julien Freund: "L'Essence du Politique", Paris (Sirey), 1965, P. 120.

Max Weber: "Le Savant et le Politique", Paris (Plon), 1958, P. 111 - 113.

المصدر السابق نفسه، ص 117.

Paul Ricoeur: "Histoire et Vérité", Paris (Seuil), 1964, P. 246 - 247.

عند سينيورا: خلف الأوامر التي عليها الدولة، يقوم هذا كيان الأقوام السياسي على مفهومهم هم أنفسهم (1934) امتثال خلف السلطة لا عن طريق العنف (سينيورا: التشكيل السياسي VII، ص 74).

انظر: إيمان باليبار، سينيورا والسياسة، ترجمة منصور الكفافي، المؤسسة السياسية للدراسات والتشريع، بيروت 1997، ص 97. ومن جهة أخرى يرى بول زيكور أن «العنف لا يبدأ في أي نفسه إلا عندما يضع نفسه في تلك العقل» (Political and Social Bourgeois) والهدف مرتبط بالعنفاني. بواسطة كلمات (تقوي) والتفاني ومرتبطة بالشعر والسياسة والفلسفة (التي تلتها). انظر: أدب كروبول، «عصر التنوير»، ترجمة د. جابر صفيور، دار سعد الصباح، الكويت 1997، ص 104.

Platon: "La République", Paris (Les Belles Lettres) 1963, TII, P. 191.

«الجمهورية»، 371، ترجمة فؤاد زكريا، ص 77.

كل من يمارس العدالة يفعل ذلك قسراً، وولغا منه، لا اقتناعاً منه بأنها خير، «إن أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولا هم عاملون من أن يلتزموا الظلم»، «الجمهورية»، 371، ترجمة فؤاد زكريا، ص 77 - 78.

Léon Dengai: "Les Grandes Questions de la Philosophie du Droit", P. 281 - 284.

P. Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 247.

إن مفهوم الطاعة يعرنا إلى التصور الكيفي للسياسة (إلى يرى ضرورة تأسيس واقع سياسي من دون اعتبارات أخلاقية أو مبررات الامور). فالسياسة ممارسة والقيمة قوامها القوة وحماية المصالح واستعمال كل الأساليب الطاعة والفكر والمعاد «غير أنه من الأفضل للأمر أن يكون مداهناً ومناقشاً كثيراً... (تقريباً كميافيلي).

N. Machiavel: "Le prince", trad., J. Anglade, Paris (Libre de Poche) 1983, P.90 - 94.

- Victor Cousin: "Justice et Charité", Paris 1848, P. 21, cité in "Les Grandes Questions du Desir", P 275 - 276. 13
- P. Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 246 - 247. 14
- ماين كل مطلة تقوم على الإكراه، ج. أولاد: رسالة في التسامح، (1117)، ترجمة د. عبد الرحمن مدوي، دار العرب الإسلامي، بيروت 1988، ص 70 - 71. 17
- P.Ricoeur: "Histoire et Vérité", P. 275, 278. 18
- J.J. Rousseau: "L'Etat de Guerre", Paris (Gallimard, Pléiade), T. III, P. 608. 19
- J. Foucault: "L'Essence du Politique", P. 720. 20
- Herbert Marcuse: "Négations", Boston (Beacon Press) 1969, P. 261 - 264. 41
- H. Bergson: "Essai et Paroles", Paris (PUF) 1957 - 59, T.III, P. 395. 42
- لا يمثل خطاب سياسي القربى من استئصال مفاهيم، حرية، عدالة، حقوق إنسان، وإنما استئصال السلطة خطاب الحرية، الحق، الديمقراطية تضمنت أكثر أفكار جوامع سامية طبيعة متكبلة. 43
- Michel Foucault: Surveiller et Punir, Paris (Gallimard) 1976, P. 30 - 31. 44
- هذا الإنسان الذي يتحول في ظل هذه الممارسة إلى مجرد عبد مطلوب الإذاعة ويخضع من صفاته الإنسانية. يتكون حسب الكوازي مجرد ركاب أو ضمن جمعية مجرد لذلك، مثالي، ويؤمن الاستبداد، المعروف فرد أو جمع في حقوق فردية، (طوبى الاستبداد، وسوء الاستبداد)، وهذا يمثل عبد الرحمن الكوازي صورة الإنسان المتألم، التي يكون السوء أو الضيق أحد أشكاله. 45
- H.Marcuse: "One - Dimensional Man", Boston (Beacon Press) 1969/P. 108. 46
- "L'Homme Unidimensionnel" Trad. M. Wing, Paris (Mithras) 1974. راجع أيضا الترجمة الفرنسية: 47
- us), Coll. Arguments 1980), P. 112.
- في مقدمة مؤلف "الأبوس والحضارة، يذكر ماركوز بالطبيعة الضرورية القائمة إن أساس الحضارة إضمار للمواضع وإضمار واقع (Eros et Civilisation, Paris, Minuit 1963, P. 23) ذلك أن التطور الحضاري، النفس الشديد القمع والحالة لديها بالشكل السيطرة التكنولوجية واللاشخصية، ولكن شملت أشكال السيطرة، فإن ما لم يبق أبدا هو سيطرة الإنسان على الإنسان. 48
- فما يعارض داخل - المجتمع الصناعي المتقدم - من سيطرة لم يعرف لها مثيل، ويصبح لنا بالحدوث عن واقع (أند - النظر، سعيد الجود، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز - ترجمة فتحي الزريق، دار معاصر على العربي، صفات، تونس 1998، ص 124، 121، 120. 49
- إن التحرر عند ماركوز يقتضي أولا التحرر من الآلة والتكنولوجيا والعلم ومن استخداماتها الواسعة، فالتحرر والتكنولوجيا، لكي يصبحا عاملين من عوامل التحرر، ينبغي أن يبدلا عن اتجاههما وأهدافهما الحالية، وينبغي أن أعاد صياغتهما وفقا لخصائص جديدة ووفقا لقياسات فرائض الحرية، وعندها فقط يمكن التحدث عن تكنولوجيا التحرر، وعن علم يحقق أشكال وجود إنساني ينتهي هذه التدرج والاستغلال. 50
- H.Marcuse: "An Essay on Liberation", Boston (Beacon Press) 1971, P. 19, 51
- انظر: د. قيس هادي أحمد: "الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركوز"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 177. 52
- Eric weil: "Logique de la Philosophie", Paris (Vrin) 1967, P. 38 - 39. 53

J.J. Rousseau: "L'Etat de Guerre", II, P. 608.

47

هذه تبرز الدعوة إلى «حقول الإنسان» حق التدخل بقوة الأسلحة، في شؤون القوم أو لخاصة على أن والتعب بأوامر القوي، ويخضع لاستراتيجية جديدة

هناك «حقول الإنسان» وهناك حق القوات المسلحة في التطرف في شؤون الآخرين، فيما يجري في العالم، وتوجيه الضغوط حسب ما يريد القوي، ويريد أن «القبول» حق لبعض «الأقوياء» وحرمات للآخرين «الضعفاء»، معتمد تعزيز الجبراني، «الاستقلالية والقدرة» في «أعمال قوة الفكر الفلسفي في القوم المعاصر» منشورات كلية الآداب، الرباط، 1997، ص 184.

Y.Michael: "Violence et Politique", Paris (Gallimard) 1978, P. 48.

48



كتاب والسلام العالم

د. مصطفى أبو السعود (١)

مقدمة

يموج عائقنا اليوم بمشغلات كثيرة ومتلاحقة، وصراعات إقليمية ودولية لا حدود لها، فرضت على الأوساط السياسية والثقافية توجهات ترده الدعوة إلى إقامة سلام دائم وعادل باعتباره - أي السلام - الحل الأمثل لكل هذه الصراعات على

اختلاف مستوياتها.

وقد تثير هذه الدعوة - أي الدعوة إلى سلام دائم وعادل - الدهشة والحيرة مما، فهل هذه الكلمة الصغيرة المكونة من ثلاثة أحرف (سلام) هي الحل السحري لكل الصراعات الدامية التي شهدتها البشرية قديماً وحديثاً؟ وهل «السلام» هو اختراع جديد اكتشفه بنو البشر حديثاً وافقوا على أنه الحل الأمثل لكل مشكلاتهم؟ حقيقة الأمر أن الفكرة قديمة قدم المجتمع الإنساني نفسه ولها أبعاد مختلفة، فهي ليست ذات مدلول سياسي فقط، بل لها أيضاً مدلولاتها وأبعادها الفلسفية، فالعرب في سلام بين الأجناس المختلفة من البشر كان يشغل بال الفلاسفة الروافضين وبال العديد من الفلاسفة القدماء على اختلاف مشاربهم.

ولم يقتصر الاهتمام بالسلام على الفلسفات القديمة وحدها، بل تجد هذا الاهتمام أيضاً لدى أشهر أعلام القرن الثامن عشر وهو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي أقره له مؤلفاً صغير الحجم، عظيم الأهمية بعنوان «مشروع للسلام الدائم»، عام ١٧٩٥، فمادام أن الفيلسوف عصر التنوير في هذا الشأن؟ وهل ما زالت إضافته حية في عصرنا الراهن الذي يتسم بالجنون والجنوح، وتجتاعه حروب أهلية دامية، وتقوم حولها أشياخ حرب عالمية ربما تكون - نتيجة تراكم أسلحة الدمار الشامل - أقرب مما نتصوره؟ وهل أصبحت

(١) قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة طرابلس - جمهورية مصر العربية.

الدعوة إلى السلام العالمي مطلقاً أساسياً وملحاً للعمود البشرية إلى رشدنا وعقلنا الذي كانت تقدمه وماذا قال فيلسوف العقل النقدي في دعوته إلى السلام العالمي؟

الكتب كانت شهرته في تاريخ الفلسفة بأنه مؤسس المذهب النقدي الترانسندنتالي (الشارطي) الذي حاول حسم الصراع وسد الفجوة بين المذاهب العقلية والمذاهب التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ووضع كانت ثلاثة كتب أساسية هي عماد مذهبه النقدي. وهي «نقد العقل الخالص» عام 1781 و«نقد العقل العملي» عام 1788 و«نقد ملكة الحكم» عام 1790. ثم جاء كتابه «مشروع للسلام الدائم» في مرحلة متأخرة من تفكيره، وكأنه أراد أن يستكمل مذهبه العقلي والأخلاقي بنظرية سياسية تنص بتنظيم المجتمع تنظيمًا مدنيًا. يكفل للإنسان أن يعاين نشاطه العقلي ويقوم فيه بواجبه الأخلاقي بحرية وأمان. هذا من جانب. ومن جانب آخر يقوم مشروع السلام الدائم على إقامة «حلف بين الدول» لمنع الحروب وتجنب ويلاتها. ولكن هل هذا الجانب السياسي من فلسفة كانت يتناغم وينسجم مع مذهبه العقلي والنقدي؟ أم أن هذا المشروع لا يعدو أن يكون محض خيالات يوتوبية غير قابلة للتحقيق، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتسق هذا مع فكر فيلسوف عقلي صارم، قام بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها «العقل البشري» وإذا لم يكن للمشروع محض يوتوبيا، فما تقاسيمه؟ وما وضعه في مذهب كانت وفلسفته العقلية والأخلاقية؟ وما الهدف من هذا المشروع الذي يتوج - على صغر حجمه - فلسفة كانت بأكملها؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات في نقطتين أساسيتين: أولاً، مكونات مشروع السلام الدائم. ثانياً، علاقة مشروع السلام بمذهب كانت العقلي والأخلاقي.

أولاً: مكونات مشروع السلام الدائم

إن فكرة إقامة سلام عالمي - كما سبق القول - فكرة غير جديدة في تاريخ الفلسفة. فهناك محاولات متعددة في العصور القديمة، نخلص منها بالذكر - على سبيل المثال لا الحصر - المحاولات التي ظهرت في كل من الحضارة اليونانية والرومانية، ففي الأولى كانت دعوة الرواقيين إلى نزعة كونية على أساس وحدة الجنس البشري. وتعد الرواقية من أكثر الفلسفات القديمة التي تجاوزت حدود المكان والزمان، ودعت إلى دولة عالمية حتى أصبحت (أي الرواقية) ظاهرة تاريخية امتدت إلى ما يقرب من ثلاثة عصور. وعلى الرغم من أن الفلسفة الرواقية تشكلت من خلال ثلاث مدارس مختلفة، إلا أنها تجمعها جميعاً فكرة واحدة وهي فكرة «الدولة العالمية» التي تارتب بها كل المدارس الرواقية. وكانت بذلك أول فلسفة ترفع شعار «العالمية». وقد أرادت الرواقية بالدولة العالمية تغطي حدود كل الدول لتشمل البشرية جمعاء، والمقصود من مفهوم «الدولة العالمية» في هذه الفلسفة هو مجتمع إنساني كبير يتكون أعضاؤه من

موجودات بشرية حرف وينحدر فيها الإنسان إلى مواطن عالمي world - citizen، مع الأخذ في الاعتبار الفروق الفردية والفرعية بين البشر، وعلى الرغم من أن الإنسان يصبح مواطناً للكون كله - باعتباره جزءاً من هذا الكون - ويصبح وطنه العالم - باعتباره جزءاً من مجتمع إنساني كبير - إلا أنه لا يتخلل في الوقت نفسه عن نزعته القومية (على عكس ما يدعو إليه النظام العالمي الجديد في عصرنا الحاضر) ولا عن واجباته نحو وطنه، على أن يكون ذلك في إطار دولة عالمية لتوحيد الجنس البشري.

تقوم هذه الدولة العالمية على الأخلاق الرواقية التي تشد السلام الروحي، أي أنها دولة لا يجري التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بال دستور، كما أنه ليس هناك حاجة إلى قيام مؤسسات ولا معاكم ولا ضرورة لوجود جنود أو جيوش، لأنه مجتمع اختلطت منه الحروب ويسود الانسجام مع الطبيعة. ولم يرد الرواقيون لهذه الدولة أن تكون قوة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية، بل أرادوا لها أن تكون «جامعة روحية». وعلى الرغم من أن الفكرة الرواقية في أساسها تنتمي إلى الفكر اليوتوبي، إلا أنه كان لها تأثير كبير على الأباطرة الرومانية وعلى المجتمع المسيحي في مرحلته المبكرة، من حيث هي فكرة تسعى إلى إصلاح العالم وتحقيق الانسجام الكامل بين الإنسان والطبيعة، لأن الهدف الأخلاقي للفلسفة الرواقية هو أن يحيا الإنسان في توافق مع الطبيعة الكونية التي هو جزء منها، وأن الإزادة الإنسانية جزئياً لا يتجزأ من الإزادة الكلية، ولذلك يصبح المجال الإنساني جزءاً من المجال الكوني ويتشكل من خلاله.

وهي الحضارة الرومانية، كان هنالك شيطرون وبعض أباطرة الرومان الذين دعوا إلى فكرة السلام. أما في العصر الوسيط، فكانت وحدة العالم المسيحي تحت راية الكنيسة، وسلطة البابا هي الفكرة السائدة في تلك الحقبة الزمنية، واشتدعت الحاجة إلى السلام بعد الاكتشافات الجغرافية وبداية عصر الاستعمار، وازدهرت الصراعات والحروب في أنحاء أوروبا، مما دعا بعض المفكرين إلى التحذير من مخاطر الحروب وبيان أسبابها، وظهرت بعض المؤلفات التي تدعو إلى إحلال السلام بين الدول. ومن المفكرين الذين كتبوا في هذا الموضوع الرابن الفرنسي أمريك كروسه (1590 - 1618) ووليم بن (1615 - 1718)، ولكن الأب دي سان بيير (1658 - 1743) يعد من أهم الذين شكلتهم فكرة السلام، فقد أصدر كتاباً بعنوان «مشروع لجمال السلام في أوروبا سلاماً دائماً» عام 1713، وبين في هذا الكتاب أن معاهدات السلام ليس فيها أي ضمان للاستمرار، بل تلطوي على جراثيم حروب مقبلة، ولا تؤدي إلا إلى هدنة مؤقتة عابرة بين حروب، وسيظل الأمر على هذا النحو ما دامت الدول لم تؤلف مجتمعاً منظماً، لهذا قدم مشروعه لضمان بقاء السلام¹⁴، وبإزالة المشروع تقترح إنشاء «اتحاد بين الأمراء (أو الملوك أو الرؤساء) لتكوين ما يشبه دولة اتحادية (فيدرالية) لها دستور فوق الدول، ولها وجود مستقل، ومهام واختصاصات متميزة عن تلك الخاصة بالدول المؤلفة لها»¹⁵.

كتابا والسلم والسلام

وبما كانت المشروعات السابقة وغيرها هي الروافد الأساسية لمشروع كانتف من السلام الدائم، ولكن ما يميز مشروع كانتف أنه لم يكن ثروديا لأفكار سابقه من السلام، وإنما كان وثيق الصلة بمنهجه التقني- بقدر ما بعد تطبيقها لمنهجه العقلي وإيمانه الأخلاقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ساهدت الظروف التاريخية والسياسية التي مرت بها أوروبا - في عصر كانتف - على تطور مشروعه من السلام، وبمعنى بذلك النجاح الساحق الذي حققته الثورة الفرنسية، وقضائها على السلطة المستبد، وما ترتب عليها من زوال الحكم المطلق - وربما يكون كانتف قد تأثر أيضا بـ «إعلان حقوق الإنسان» الذي صدر عام 1789 عقب قيام الثورة الفرنسية، والذي أعلن أن الناس يولدون وهميون أحرارا ويتساوون في الحقوق، كما نص في مادته السادسة عشرة على أن «كل مجتمع لا يؤمن فيه الحقوق، ولا يحدد فيه الفصل بين السلطات، هو مجتمع بلا دستور»¹⁰. اشاعت كل هذه الظروف جوا من التفاؤل بإمكان القضاء على الصراعات الداخلية في الدول عن طريق إقامة حكومات أو جمهوريات ديموقراطية يتحقق من خلالها الوفاق والانسجام داخل الدولة الواحدة، والتفائل أيضا بإمكان القضاء على الحروب الخارجية التي تنشب بين الدول عن طريق قيام اتحاد فيدرالي حر بين شعوب حرة. بعد أن تكون هذه الشعوب قد استقرت في ظروفها الداخلية. ساعد كل ما سبق على بلورة مشروع كانتف للسلام الدائم، فيما مكنات هذا المشروع؟

يتكون مشروع السلام الدائم من ست مواد تمهيديّة ضمن القسم الأول من الكتاب، وتعتبر عن الشروط السلبية للسلام، التي تتمثل في مجموعة من التواهي، لم تليها ثلاث مواد نهائية تشغل القسم الثاني من الكتاب، وتعال الشروط الإيجابية للسلام. ويشيع كانتف هذه الشروط (السلبية والإيجابية) بالعقدين وتثليين.

نص المادة التمهيديّة الأولى على: «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عقاقتها على أمر من شأنه إثارة الحرب في المستقبل»¹¹. وتقر هذه المادة أن إبرام أي معاهدة للسلام لا بد أن يتضمن محاولة استبعاد كل أسباب الحرب التي يمكن أن تنشب في المستقبل بين أعضاء الدول المتوقعة على هذه المعاهدة، وإلا أفرغت للمعاهدة من مضمونها وأصبحت مجرد هدنة لتسلح الأطراف المتنازعة - التي استنفدت قواها - من أجل استئناف القتال من جديد.

وتنص المادة التمهيديّة الثانية على: «إن أي دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تمتلكها دولة أخرى. بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة»¹². ولعل أهم ما يعبر عنه هذه المادة هو ما نسميه بلفظنا المعاصرة بحق تقرير المصير - إن الدولة ليست متاعا ولا سلعة تخضع للبيع أو الشراء، وإنما هي جماعة إنسانية لا يجوز لأي جهة أخرى أن تفرض سيطرتها عليها، ولا يحق لأحد أن يتدخل في شؤونها الداخلية، ويشبه كانتف الدولة بجذع شجرة لها أصولها الخاصة، وإن أي محاولة لإمعاجها هي دولة أخرى معناه تجريدتها من وجودها.

باعتبارها شطحا معنويا، ويعملها شيئا من الأشياء، ويرفض كائنات أيضا - في تعليقه على نص لقادة - ما تلقى إليه بعض الدول من تأجير فرق من جيشها لدولة أخرى، لأن من يفعل هذا فهو يستعمل الأشخاص وكأنهم أشياء يستخرها ويستهلكها على هواء ويتأذى هذا مع التزمة الإنسانية التي يؤمن بها كائنات.

وتنص المادة التمهيدية الثالثة على أنه: «يجب أن تلتزم الجيوش الدائمة إثناء ثامنا على مر الزمان»⁽¹⁾ ولعل أهم ما تتضمنه هذه المادة أنها كانت إرهابا لما تسميه في مصرنا بالدموية إلى نزع السلاح، فقد رأى كائنات أن سبيل التسلح والجيوش القاتلية دوما الفتال هي من الأمور التي تعمل على استنزاف موارد الدولة، كما أنها مصدر دائم للتهديد الدول الأخرى، هذا بالإضافة إلى أن استتجار الأفراد لكي يقاتلوا أو يقتلوا معناه أننا نستعملهم استعمال الآلات أو الأدوات، وهذا لا يتفق مع حق الإنسانية في شخصتها، ولكنه استثنى من هذا حق الدفاع عن النفس وعن الوطن وسلامته من أي عدوان خارجي، وقد اعتبر كائنات أن قوة المال وقوة التحالفات أو المصالحات، إلى جانب قوة الجيوش هي القوى الثلاث التي تستخدم كأداة للحروب.

وتنص المادة التمهيدية الرابعة على أنه: «يجب ألا تعتمد الدول قروضها (ديونها) من أجل مزاياها الخارجية»⁽²⁾ وتتطوي هذه المادة على أن الدولة التي تلجأ إلى الديون من أجل تنمية مواردها وتحسين الطرق أو لتجديد البنى التحتية أو لغير ذلك من أهداف فإنها بذلك تعمل لمصلحة الاقتصاد الوطني، أما إذا لجأت إلى الديون من أجل الإنفاق على العشود العسكرية استعدادا لصراعات خارجية، فإنها تضر بمصالحها ومصالح الدول الأخرى، إن هذه الدول تصبح خطرا يهدد سلامة الدول المجاورة وأمنها، مما يجعل هذه الأخيرة على التحالف ضدها للوقوف في وجه مخططاتها، فتهتار السلام وتفرم نيران الحرب والدمار، لا سيما أن الإفلاس هو الأمر التحق في النهاية، ليس لهذه الدولة فقط بل للدول الدائنة الأخرى.

وتنص المادة التمهيدية الخامسة على أنه: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها»⁽³⁾ وهذا نص صريح من كائنات بأنه لا يجوز لأي دولة أن تتدخل في الشؤون الداخلية لدولة أخرى، وتتطوي هذه المادة على احترام استقلال الدول وحكمها في التصرف في شؤونها الداخلية من دون أن يفرض عليها أي نظام آخر من الخارج، لكن إذا ما نشبت طلائع ومنازعات داخلية وانقسمت الدولة إلى شطرين، فإن التدخل من دولة أخرى في مساعدة أحدهما لا يعتبر تدخلا في نظامها الداخلي - لا سيما بعد أن عمتها القوضى -، لكن لم يتخضع من تعليق كائنات على هذه المادة لصالح أي طرف من الطرفين للتدخل الدول الأخرى، ويثير هذا الاستثناء بعض الشكوك في مصداقية هذه المادة.

وتنص المادة التمهيدية السادسة على أنه: «لا يحق لأي دولة، في إبان الحرب، أن تستبيح لنفسها الاعتراف أعمال عدائية - كالاغتيال، والتسميم، وخرق شروط التسليم، والتحريض على

الغنيانة - من شأنها عند عودة السلم، أن تجعل الثقة بين الدولتين أمراً مستحيلاً^{١١٠}. تلتحق من شأنها هذه المادة نزعة كائناً الإنسانية حتى في أحلك لحظات البشرية ظلاماً - ألا وهي حالة الحرب - فيدعو إلى ألا تلجأ الدول، في حالة الحرب، إلى أساليب عنيفة (كالاغتيالات ودم الصم والغنيانة) يستحيل معها، بعد انتهاء الحرب، التثام الجروح وعودة الثقة بين الأطراف المتحاربة. كما يدعو كائناً في تطبيقه على هذه المادة إلى تجنب حرب الإبادة التي تنضمي إلى فناء الطرفين، ولا تدع السلم الدائم مكاناً إلا في غير كبير يضم الجنس البشري كله. ولذلك يجب تحريم هذه الحروب وتحريم استخدام الوسائل المؤدية إليها. وإذا كانت الحرب هي الوسيلة الوحيدة التي تلجأ إليها الشعوب لإقرار حقها بالقوة في حال عدم وجود محاكم تعمل في مثل هذه الأمور بشكل قانوني، فإنه لا يجوز شن حرب تاديبية بين الدول لأنه - كما يقول كائناً - «لا يمكن أن تكون حرب بين دول مستقلة حرباً تاديبية، ذلك لأن التاديب لا يمكن أن يكون له وجود إلا في العلاقة بين رئيس ومرؤوس لكن هذه العلاقة ليست علاقة الدولة بعضها ببعض»^{١١١}. ووفقاً لهذا التمس لا يحق لدولة أن تشن الحرب على دولة أخرى بغرض التاديب، لأن العلاقة بين الدول المستقلة ذات السيادة ليست علاقة تابع ومبتوع.

كانت هذه هي المواد الست التمهيدية التي يجب الامتناع عنها، أما عن المواد النهائية لتحقيق سلام دائم بين الدول وهي مشكلة الشروط الإيجابية التي يجب الالتزام بها، فتتضمن في ثلاث مواد: المادة النهائية الأولى، يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً^{١١٢}، ولتلك المقنونة بالجنف الذي عند كائناً ما يعرف الآن بهذا الاسم - الذي هو مقابل النظام الملكي - وإنما يقصد به كل نظام سياسي يقوم على أسس ثلاثة: ١ - الحرية لجميع أعضاء الجماعة، ٢ - تبعية جميع المواطنين للتشريع واحد مشترك، ٣ - المساواة بين جميع المواطنين. والدولة عند كائناً لها مفهوم عقلي قبلي وهي تتشكل من اتحاد مجموع أفراد الشعب وفق قوانين شرعية، بحيث يصبح أفراد الشعب أعضاء في مجتمع مدني يتكون من مواطنين يتمتعون بحق تشريع القوانين، ولا يمكن أن توجد الدولة إلا بشرط وجود مواطنين فعّالين، وآخرين متفعلين، النوع الأول يسميه كائناً مواطنين إيجابيين، والثاني مواطنين سلبيين. وهم الذين يعتمدون في غذائهم وحياتهم على إرادة قهرهم لا على تضاهمهم ومصلهم الخاص. ولذلك ليس لهم الحق في المشاركة في سن قوانين الدولة، إذ تنقسمهم الشخصية المدنية التي هي سمة النوع الأول، وإن كانوا يعملون مثل سائر المواطنين بموجب قوانين الحرية والمساواة^{١١٣}.

ولكن كيف يكون الدستور الجمهوري وحده الذي يؤدي إلى سلام دائم؟ الجواب عن هذا السؤال يتلخص في أن قرار الحرب في ظل هذا الدستور مرهون بإرادة المواطنين وقراراتهم. إن إرادة الشعب هي صاحبة الحق في التشريع. كما يؤكد كائناً في نصه: «السلطة التشريعية لا

يمكن أن تكون إلا لإرادة الشعب الموحدة^{١٢١} وليس القرار بيد فرد مائل للدولة أو حاكمها، وبالتالي يفكر المواطنون ملياً قبل اتخاذ قرار يحكمون به على أنفسهم بمساندة ويلات الحرب وتكوارثها. ويعبر النص السابق أصديق تعبير عن مبدأ الديمقراطية في التفكير كائناً، ويؤكد تعبيره بين نوعين من نظام الحكم: ١ - النظام الجمهوري وهو النظام الذي تتعاقب عليه الأشخاص بينما يظل النظام نفسه باقياً، ٢ - النظام الديمقراطي ويتخذ أشكالاً ثلاثة، إما أن يتولى الحكم فيه شخص واحد فيسمى بالحكم الأولي، أو مجموعة من الأفراد (التيلاء) ويسمى بالحكم الأرستقراطي، أو مجموع المواطنين ويسمى بالحكم الديمقراطي.

ويصنف كائناً هذه الأشكال الثلاثة بالحكم الاستبدادي، وهي أشكال تجريبية للدولة تقوم على إخضاع أفراد الشعب. والحكم الاستبدادي هو «الحكومة التي يتولى فيها رئيس الدولة بعض إرادته لفرض القوانين التي شرعها بنفسه، فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أي إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أي إرادة الشعب)»^{١٢٢}. ووضع كائناً مقابل هذه الأشكال التجريبية للدولة، الشكل العقلي لها وهو الحكم الجمهوري، أي النظام الذي يسلم بعداً فصل السلطات الثلاث و«التمثيل التام»، لأنه لكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق - هي رأي كائناً - ينبغي أن يكون نظاماً تعظيماً أو نهياً لفصل فيه السلطات الثلاث للدولة على أن يكون بينها تعاون والسلطة التشريعية وهي سلطة الشعب التي لها السيادة ولا تخضع لأي سلطة أخرى، والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وتقوم بتنفيذ القوانين التشريعية وتخضع لها. والسلطة القضائية التي تخضع للقوانين والسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً، على أن تكون السلطة التشريعية وحدها هي الجهة المنوط بها اتخاذ قرار الحرب، لأن دستور هذا النوع من أنواع الحكم (أي الجمهوري) هو الذي يكفل الحرية والسواة ويساعد على استقرار السلام.

يرفض كائناً في تصوره للدولة فكرة وجود عقد سياسي بين الحاكم والمحكومين، لأنه بموجب هذا العقد يتنازل الشعب عن كامل حقوقه للحاكم، بحيث يصبح لهذا الأخير السيادة المطلقة على شعبه. لأن الأساس القانوني للدولة عند كائناً هو سيادة الإرادة العامة أو إرادة الشعب التي لا يمكن أن يوجد سيد لها بموجب قوانين الحرية، وكائناً هو صاحب الرأي الذي يقر بأن الشعب هو صاحب الحق في التشريع، وليس للحاكم أي سلطة سوى السلطة التنفيذية التي تخضع لتشريع الشعب. وحتى السلطة القضائية تخضع أيضاً لإرادة الشعب من خلال اختيار هذا الأخير اختياراً حراً للمواطنين الذين يمثلون السلطة القضائية. أما في حالة وجود عقد بين الحاكم والمحكومين، فإنه لا يحل للمواطنين الثورة على الحاكم أو التمرد عليه إذا ما ثبت فساده أو استبداده بهم، بل عليهم الخضوع خضوعاً مطلقاً للسلطة الحاكمة بموجب هذا العقد.

لنصوص المادة النهائية الثمانية على أنه: «ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام الاتحادي بين دول حرة»¹²³. إن الشعوب - مثلها مثل الأفراد - في حال القطرة يعتدي بعضها على بعض. والحالة الطبيعية هي حالة حرب. ولا سبيل لهذه الشعوب - لكي تخرج من حالة الحرب التي غالباً ما تشبب بسبب انعدام القوانين - إلا «أن تتحلى كالأفراد عن حريتها الجاسمة الهوجاء، وأن تدفع لإلزام القوانين العامة، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعاً»¹²⁴.

ينبغي إذن لضمان سلامة كل دولة إيجاد نظام يكون بمنزلة جامعة أمم يحافظ على سيادة واستقلال كل دولة من دول هذه الجامعة، مع الأخذ في الاعتبار عدم إغفال حق كل دولة في علاقاتها بالدول الأخرى، بمعنى آخر، يؤكد كانط بما يشبه التحذير عدم إدماج هذه الدول في دولة أو جمهورية عالمية واحدة، بل يدعو إلى «اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب، فالحقل - على حد قول كانط - يدين الحرب إدانة تامة، ولا يستطيع أن يمنع الحرب إلا حكومة دولية فقط، ويقول إنه ينبغي أن يكون الدستور المدني للدولة مكونة للاتحاد دستوراً جمهورياً»¹²⁵.

وإذا كان بعض السياسيين يستخدمون كلمة الحق تبريراً لإعلان الحرب باعتبار أن هذه الأخيرة - أي الحرب - هي السبيل الوحيد (في حالة غياب قانون أو محاكم دولية) لدفع الشعوب عن حقوقها، فإن الانتصار في هذه الحرب لا يحسم مسألة الحق لأن إبرام معاهدة سلام، بين الدول المتحاربة إنما يضع حداً ونهاية لحروب وأجبة فقط، لذلك يتعين عقد اتحاد ذي طابع خاص يسميه كانط «حلف السلام» الذي يختلف في طبيعته عن «معاهدة السلام» فهذه الأخيرة - كما سبق القول - هي إنهاء لحالة حرب واحدة فقط، بينما «حلف السلام» من شأنه القضاء إلى الأبد على الحروب جميعاً، لأن العقل الذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع قانوني أو أخلاقي يستلزم أن تكون الحرب وسيلة للحصول على الحق.

وعندما يكون التحكم للعقل العملي الخالص يصبح السلام واجباً مباشراً. لذلك يرى كانط ضرورة قيام «اتحاد فيدرالي بين دول حرة يؤدي إلى سلام دائم، ويخرجه - أي السلام - من مفهوم الإمكان إلى حيز الفعل».

لنصوص المادة النهائية الثالثة والأخيرة على أن «حق النزول الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه»¹²⁶، يرفض كانط في تعليقه على هذه المادة أن يعامل الأجنبي معاملة العدو في البلد الذي يحل فيه، كما لا يجوز لأي بلد أن يرفض إيواءه إذا كان هذا الرفض يلحق الضرر بمصلحته، على أن يحترم الأجنبي قوانين البلد الذي لجأ إليه. ويكفل كانتط لكل إنسان «حق الزيارة» لأي بقعة من بقاع الأرض، لأن الأصل أن الأرض مشاع بين الناس وليس لأحد نصيب أكثر من غيره. وخاصة المناطق غير المسمورة من الأرض (كالبحار

والصحراء). فيحق لكل إنسان أن ينزل - بالمسفن أو الجبال - هذه المناطق التي لا مالك لها. وأن ينتفع بها عن طريق التجارة. وهو أمر مكفول للجنس البشري خاصة لاستغلال سطح الأرض. وعلى سكان المناطق المجاورة لتلك الأجزاء غير المضمورة ألا يسيطروا على المسفن الجارية في البحر المجاورة لهم. ولا أن يسترقوا البحارة التاجين من القرق. وكذلك ينبغي ألا يستبيح سكان الصحراء أنفسهم سلب ونهب من يهوب الصحراء. لأن كل هذه الأعمال تتنافى مع الحق الطبيعي المكفول لكل إنسان للمشاركة في ملكية الأرض التي تعيش عليها. على أن «حق النزول في أرض أجنبية. لا يتجاوز الشروط التي لزمس محاولة عقد صلات تجارية مع الأهلالي. وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط الصلات الناهية بصلات ودية تنهي بأن تنظم تنظيمًا قانونيًا عامًا. وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشري مع التشريع العالمي الجامع»⁽¹⁾.

ويدين كاتل في هذه المادة الاستعمار الأوروبي للشعوب بكل أشكاله. وقد كان لإرادته هذه فضل السبق في عصر كان يزعم بشوة النقب وإحكام القبضة على المستعمرات. كما أدان النظام التي ارتكبتها الدول الأوروبية واستخدامها «حق الزبارة» لشعوب أجنبية في تحويلها إلى نوع من القز والفتح لهذه البلاد من دون أن يقيموا لأهلها وزنا (كما حدث في اكتشاف أمريكا وما حدث عندما دخل الأوروبيون جزر الهند الشرقية والهندستان). فهاضموا تيران الحرب في هذه الشعوب. وأقاموا مكايت تجارية (كشركة الهند الشرقية) كانت بلاد على المواطنين الأصليين. وبلغت الملائقة بين الدول الأوروبية والدول التي غزوها بالاكشاف أو التجارة حد الاستهانة بهذه الدول وانتهاب حرمة حقوقها. ونشروا فيها الجوع. من هنا كان التشريع العالمي ضرورة وليس صورة خيالية عن الحق. لكنه استكمال حتمي للقانون المدني من ناحية. وقانون الشعوب من ناحية أخرى.

هكذا وضع كاتل تصورا كاملا لتنظيم المجتمع تنظيمًا داخليًا. وتنظيم العلاقات بين المجتمعات تنظيمًا قانونيًا. فيعد أن تنشأ الدولة نشأة مستقلة. ويحكم القانون المدني العلاقات بين أفرادها تقوم علاقة بين هذه الدولة والدول المجاورة لها. التي هي بدورها دول مستقلة ذات سيادة. لكن هذه العلاقة لا بد من أن يحكمها قانون. وهو ما نسميه الآن بالقانون الدولي. والذي يسميه كاتل باسم «قانون الشعوب» *völkerrrecht*. لأنه إذا تركت العلاقة بين الدول في حالة الطبيعة. فإن السمة التي تميزها هي السمة نفسها التي تميز العلاقة بين أفراد الدولة في حالتها الطبيعية. ألا وهي حالة الحرب التي غالبا ما تؤدي إلى التصادم بين هذه الدول. لأن الحالة الطبيعية للإنسان تحكمها الغريزة القطرية في الرغبة في امتلاك ما لدى الغير. من هنا تنشأ الحروب لتحصل الدولة على حقها المقتصب من قبل دولة أخرى. وبسبب غياب سلطة قانونية عليها لفصل في المنازعات الدولية. فلا تجد الدول سبيلا غير القوة للحصول على هذا الحق. وهو ما دعا إلى التفكير في ترتيب العلاقات بين سائر الدول لتجنب الحروب وإقرار

السلام بمقتضى قانون ملزم لكافة الشعوب. ويأتي قانون الشعوب لينظم العلاقة بين الدولة وسائر الدول الأخرى المجاورة لها، بل وأيضا علاقة أفراد هذه الدول تجاه بعضهم البعض.

يشترط قانون الشعوب (أو القانون الدولي) أن العلاقات الخارجية المتبادلة بين الدول علاقة في حالة الطبيعة. أي لا يحكمها قانون، بمعنى آخر يفترض أنها في حالة حرب حتى لو لم تقع حروب فعلية، أو لم تكن هناك عداءة ظاهرة. لذلك، يتعين على هذه الدول الخروج من حالة الحرب بإقامة تحالف بين الشعوب *volkerbund*. وبمقتضى هذا التحالف يلتزم كل دولة بالألا تتدخل في الصراعات الداخلية القائمة في الدول الأخرى، على أن تكون العلاقة بين أعضاء هذا التحالف عبارة عن ارتباط أو اتحاد فيدرالي يوجد من حين إلى آخر.

كانت هذه هي الشروط السلبية والإيجابية لمشروع كانتف للسلام الدائم، لكن ما هي ضمانات هذا السلام؟ يرى كانتف أن الطبيعة (التي يطلق عليها اسم الغاية العظيمة) تقدم لنا بعض هذه الضمانات، فالمحركة الآلية للطبيعة تتعلق بأن غايتها هي تحقيق الانسجام والوفاق بين البشر - على الرغم منهم - . ولهذا أطلق عليها اسم «القدر»، من جهة أنها اضطرار ناتج عن قوة تجعل قوانين فعلها، واسم «العناية» باعتبار ما يتجلى فيها من غاية تسير على مسرى الأشياء. وباعتبار تلك الغاية حكمة عميقة صاعدة من قوة سامية تدبر الأمور تحقيقا لغاية القصوى للجنس البشري، ولا ريب في أننا لا نشعر تلك العناية في بدع صنع الطبيعة، كما أننا لا نستطيع أن نمثلخصها منه، ولكن في مقدورها، بل من الواضح علينا أن نفترض وجودها بالفكر¹. ولكن ماذا تفعل الطبيعة لتحقيق غرضها؟ وكيف تكفل بتدبير ضمانات السلام الدائم؟ تتلخص الإجابة في الظروف التي هيأتها - الطبيعة - والتي تنحصر في الأتي: 1 - يسرت لخاص أن يعيشوا في جميع مناطق الأرض. 2 - اتخذت من الحرب وسيلة إلى الانتشار في كل بقعة من الأرض لتعميرها بما هي ذلك للمناطق التي خلقت من كل إضرار للاستقرار. 3 - اضطرت البشر - عن طريق الحرب أيضا - إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية².

يتضح مما سبق أن الحرب هي الوسيلة التي اتخذتها الطبيعة لتحقيق غايتها، ولكي تصل بالإنسان إلى الغاية التي يرضىها عليه عقله وتعلبها عليه غايته الأخلاقية. ولذلك فإن الضمانات التي تقدمها الطبيعة تكفل - في الوقت نفسه - تنفيذ ما كان يجب على الإنسان القيام به ولم يفعل، فالتزمته به الطبيعة من خلال القانون العام بجوابته الثلاثة «القانون المدني» و«قانون الشعوب» و«القانون العالي». فإذا لم نطضع دولة من الدول للقوانين العامة، لأسباب داخلية، فإن حربا تشن عليها من الخارج - بتدبير من الطبيعة - تحملها على الخضوع لتلك القوانين، ولكن كيف يجري ذلك؟

أولا، إن الطبيعة البشرية مجبولة على الأثرة والأنانية، لكن الطبيعة سخرت هذه التبول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة - القائمة على العقل - ويكون ذلك عن طريق تنظيم

الدولة تنظيمًا حسنًا بحيث تتألف القوى البشرية لتحد من الآثار السيئة بعضها على بعض، أو تعني عليها تمامًا بحيث تتألف دولة من اتحاد الشعب وفقًا لقوانين شرعية، ومن هنا فإن آلية الطبيعة وجهت الاستعدادات المتعارضة للبشر توجيهها يجعل أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم بقوانين فاعلة وتوجب عليهم احترامها لإقرار مبادئ الحق التي هي الغاية النهائية للطبيعة والعقل على السواء.

ثانيًا، لا تريد الطبيعة أن تضم شعوب العالم كله تحت لواء دولة واحدة، إن اتحدت الدول واستقلال بعضها عن بعض - بمقتضى قانون الشعوب - فهو أفضل حالًا من اندماجها في دولة واحدة تطلق على سائر الدول، هذا بالإضافة إلى أن اتساع رقعة الدولة يعمل على إضعاف قوة القوانين، ويساعد على انتشار الفوضى بين أرجاء دولة شاسعة، ولهذا فقد حالت الطبيعة دون ذلك عن طريق اختلاف اللغات واختلاف الأديان، وعلى الرغم من أن هذا الاختلاف قد يكون مصدرًا للنزاعات والحروب، إلا أنه مع ذلك يؤدي - في رأي كانط - إلى ازدهار المدنية وزيادة تقارب الناس في المبادئ والوفاء في ظل السلام.

ثالثًا، إذا كانت حكمة الطبيعة قد اقتضت فصل الشعوب واستقلالها بعضها عن بعض بمقتضى قانون الشعوب، فإن حكمة الطبيعة - بمقتضى القانون نفسه أيضًا - جعلت على جميع شعوبها مرة أخرى مستخضمة في ذلك، فبإعمال المصالح بين مختلف الشعوب بما يعود عليهم بالنفع عن طريق التجارة، كما يعمل - أي الطبيعة - على تدعيم العلاقات بين الدول بمقتضى فكرة القانون العالمي الذي يعمل على تجنب الحروب واستقرار السلام، من خلال عناصره الأساسية التي تتضمن: حق الانتقال بحرية كاملة بين دول العالم المختلفة، حق الاتصال والتواصل بين أفراد الشعوب المختلفة بعضها ببعض، حق التجارة الحرة بين الدول، حق الهجرة إلى أي دولة من دول العالم، ضمان المساواة بين أفراد الدولة سواء كانوا مواطنين أو مقيمين أو أجانب.

أضاف كانط في الطبيعة الثانية من كتابه «مشروع للسلام الدائم» ملحقة تالية، ووضع له عنوانًا لهكميًا ومشتاقًا في الوقت نفسه وهو «مادة سرية للسلام الدائم»، فمن المعروف أن مواد القانون العام ليس بها شيء سرية، ولكن المادة السرية التي وضعها كانط للنس على الأنبياء، يجب أن توضع أحكام الفلسفة، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم، موضع الاعتبار لدى الدول المجبرة للحرب¹³⁴، لكن ما الذي جعل كانط يحيط هذه المادة بالسرية؟ ربما يستشف من هذا سخريته من السلطة التشريعية للدولة التي قد تشعر بالإهانة إذا ما أخذت بأراء الفلاسفة ونصروا لهم عن الحرب والسلام، فهذه السلطة التشريعية التي تعمل أعلى سلطة في الدولة تنظر إلى رعاياها بعين الكبر والظنسية، فكيف يكون للفلاسفة - وهم من رعايا الدولة - حكمة صائبة تفوق حكمتها، وكيف لهم أن يرشدوها إلى مبادئ السلوك السليم إزاء الدول

الأخرى؟ وكان كاتنط قد استلهم خرج الدولة في هذا الأمر فدعاها إلى استشارة الفلاسفة سرا. ولا يتحدد كاتنط بهذا أن تستعمل الدولة بالفلاسفة فنها القانون المعقول لسلطتها، إنما قصد سماع صوت الفلسفة والجهر بأرائها بحرية.

ويلهي كاتنط مشروعه بتدويلين، يتناول التذييل الأول الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنسبة إلى السلام الدائم، فالأخلاقي هي «علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتغالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها... فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل»¹³.

ولكن إذا لم يكن هنالك حرية ولا قانون أخلاقي، وإذا كان كل ما يحدث يسير وفق آلية الطبيعة - كما رأينا - فمتى تكون السياسة (يوصفها في استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هي الحكمة العملية وتكون فكرة الحق خالية من المعنى، فإذا كان لا بد من الاتفاق السياسية مع الأخلاق فينبغي التوفيق بينهما، وكما يقول كاتنط: «إن هي مقدوري أن تصور (سياسيا أخلاقيا)، أعني رجلا لا يتبل من ميادين السياسة إلا ما تقره الأخلاق، ولكني لا أتصور «أخلاقيا سياسيا» يرسم منهجا أخلاقيا بلانم مصالح رجل السياسة»¹⁴. يتضح من النص تفرقة كاتنط بين السياسي الأخلاقي والأخلاقي السياسي، فالأول إذا ما وجد عبويا في نظام الدولة أو في علاقته مع الدول الأخرى فإنه يعدل فكره فذاقة لإجراء إصلاحات تقترب من الفرض المرجو وهو بلوغ أفضل مستور يقوم على قوانين الحق، بينما الثاني - الأخلاقي السياسي - يصطنع أخلاقا تناسب رجل الدولة، أي أنه يخضع المبادئ لأغراضه الشخصية، في حين يخضع الأول - السياسي الأخلاقي - الأغراض للمبادئ، أي أنه يأخذ من ميادين السياسة ما يتفق مع ميادين الأخلاق.

نستطيع أن نيلور المشكلة بصيغة أخرى هي البحث عن نقطة البداية، هل ينبغي أن نبدأ من الأغراض أي من المبدأ المادي، أم من المبدأ الصوري (وهي مشكلات العقل العملي عند كاتنط) الذي يصاغ في الأمر الأخلاقي المطلق «الفعل بحيث يكون فاعله عبدا قانونيا عامما، كائنات ما كان الفرض من فاعله»¹⁵. يجيب كاتنط أنه ينبغي أن تكون الصدارة للمبدأ الثاني لأنه «كمبدأ للحق ينطوي على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط، في حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطا تجريبية معينة للفرض الذي نترسمه، أعني إمكان تحقيقه عمليا... أما المبدأ الثاني، مبدأ السياسي الأخلاقي، فيرى أن إقامة السلام الدائم هي «مشكلة أخلاقية»، واختلاف التبل بين المبدأين كبير، لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجوا حيثنأ باعتباره «خبرا ماديا محسوب، بل وأيضا باعتباره شرطا صادرا عن تقديس الواجب»¹⁶.

يستخلص من هذا النص أن الممارسات السياسية يجب ألا تقوم على أساس الفرض أو الهدف الذي يبغيه رجل الدولة كغاية أو مثل أعلى للسياسة، وإنما يجب أن تقوم على فكرة الواجب القانوني. وخلاصة القول في هذا الشأن هو أنه من الناحية الموضوعية لا خلاف بين الأخلاق والسياسة، أما من الناحية الذاتية، أي إذا وضعنا في الاعتبار نزعة الأنانية لدى البشر، فإن النزاع سيظل قائماً. ولكن السياسة الصحيحة «لا تستطيع أن تخطو خطوة واحدة إلا بعد أداء الشهية أولاً للأخلاق، والسياسة في ذاتها حين صعب، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينهما وبين الأخلاق، لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة، فور وقوع النزاع بينهما. إن حقوق الإنسان واجبة التقديس مهما لتأكيد الحكومة من تضمينيات، ولا يصح هنا أن نطمس أمراً وسطاً بين طرفين، أي شريعة خاضعة لشروط «براجماتية» (تكون بمنزلة وسط بين الحق والمصلحة)، بل الواجب على السياسة أن تتحنى الحق»¹³⁴.

ويعرض كانت في تذييله الثاني، بعنوان «في الاتصال بين السياسة والأخلاق»، لفكرة مفادها أن كل دعوى فقهية يجب أن يكون لها سمة العلائقية. ولكن يتعارض أحياناً هذا المبدأ - أي مبدأ العلائقية - مع بعض نصوص القوانين، بمعنى أن النصريح أو الإعلان قد يتعارض مع المبادئ العقلية الأولية، أي مع تجلوس العقل الخالص، فكيف نوفق إذن بين العلائقية والمبادئ العقلية الأولية للعقل الأساسي؟ وقد كانت الجواب قائماً على اسم «الصفة التريستندنتالية» للقانون العام وهي أن: «جميع الدعاوى القضائية، بحق الغير التي يتناهى حكمها مع العلائقية هي دعاوى جائزة»¹³⁵. ومبدأ العلائقية ليس مجرد مبدأ أخلاقي فحسب، بل هو أيضاً مبدأ قانوني يتعلق بحقوق الناس. وقد أورد كانت العديد من الأمثلة لتعارض هذا المبدأ مع القانون العام بأشكاله الثلاثة: «القانون المدني» و«قانون الشعوب» و«القانون الدولي». يستخلص من كل تلك الأمثلة أن مبدأ العلائقية لا يجعل سوى البلاء على قاعليه، كما تكشف هذه الأمثلة أيضاً عن عدم التوافق بين القانون العام ومبدأ العلائقية، وهذا دليل نتعرف من خلاله على الخلاف أو التباين بين السياسة والأخلاق. وسنورد هنا مثالا واحدا فقط للمدائل على حالة من حالات عدم التوافق بين السياسة مع الأخلاق، فلهما يتعلق بقانون الشعوب باعتباره قانوناً عاماً وضعته إرادة عامة لتحديد لكل شعب حقه، فهو بمنزلة عقد دائم وحر بين دول مختلفة، هو إذن «حالة قانونية» تجمع شمل أشخاص مختلفين مادياً ومعنوياً، ولكن يمكن أن يحدث تباين بين السياسة والأخلاق فيما يتعلق بهذا القانون في المثال التالي الذي يضره كانت: «إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبلغاً يمتد الخوف والقلق في قلوب جيرانها، فهل يمكن التسليم بأنها سوف تريد الضغط على الدول الأخرى، لأن ذلك في مقدورها، وهل يحق في هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكفل لها جمعها،

حتى قبل أن يصيحبها منها أذى؟ إن دولة تعلن هذا المبدأ جبهة إنما تجلب على نفسها الويل مبعجلاً ومؤكدًا: لأن الدولة القوية سرعان ما تبتدر الدول الضعيفة بالعدوان، ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعاً ضعيفاً لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة «شرق ضد»، وإن هذا المبدأ الذي تشير به الفطنة السياسية، متى صرح به أحبط بالضرورة غايته، وهو إذن مبدأ ظالم»^{١٢١}.

وهو كائنات أنه لا مهيول إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا هي ظل اتحاد هينرالي يهدف إلى تجنب الشعوب ويلات الحرب، وهذا الاتحاد هو وحده «الحالة القانونية» التي تتفق مع حرية تلك الدول أو الشعوب، ويكون هذا الاتحاد معطى بشكل قبلي وضروري ووفقاً لمبادئ القانون. إن السياسة التي تصطبغ أخلاقاً على هواها وتتلقى من مبادئ الأخلاق ما تسخره لتحقيق مآربها، هي سياسة تتسم بالتفاني والبراء، هي حين أن حب الناس واحترام حقوقهم أمر واجب لموضوعه الأوامر الأخلاقية التي يعبر عنها بفعل «يجب»، والأوامر الأخلاقية عند كائنات نوعان: أوامر مشروطة وأوامر مطلقة، فإذا كان الفعل خيراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، فإن الأمر يكون عندئذ أمراً شرطياً (كأن نقول يجب أن تفعل هذا الشيء أو ذلك إذا كنت تريد تحقيق هذه الغاية أو تلك). أما الأمر المطلق فهو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته ولا تربطه سبلة بهدف أو غاية أخرى، بمعنى آخر أن يكون للفعل ضرورة موضوعية بصرف النظر عن أي نتائج. والأمر المطلق هذا هو من أنواع التوكيدي الأولي الذي يستتبعه كائنات من لصوره للقانون

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

إن رجل السياسة الذي يشرع مبادئ أخلاقية تتوافق مع أغراضه الخاصة، إنما يتفق بهذا مع الأخلاق بالمعنى الأول (المشروط)، أما الأخلاق المفهومة بالمعنى الثاني (بمعنى نظرية الحق)، فبدلاً من أن يتعني لها رجل السياسة - كما هو الواجب عليه - تجده ينكر وجودها وينصرف عنها، ومن أجل هذا افترج كائنات مبدأ آخر ترسله فتالياً إيجابياً للقانون العام ووضع سيقته كائنات، «جميع الأحكام التي تحتاج إلى العلاقة (لكيلا يفلتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معاً»^{١٢٢}. ولم يسهب كائنات في شرح هذا المبدأ والرجاء إلى فريضة أخرى، ولم يذكر سوى تعاقب مقتضاب مفاده أن هذه الأحكام إذا لم تستطع أن تبلغ هدفها إلا عن طريق العلاقة، فلا بد من أن تتفق مع الهدف العام للجمهور وهو السعادة. وهنا تكون المشكلة التي تهم السياسة هي تحقيق الانسجام بينها وبين هذا الهدف كما ينبغي أن تكون متفقة أيضاً مع حقوق الجمهور. لأن الحق وحده هو الذي يجعل توافق الأهداف أمراً ممكناً. ويختتم كائنات مشروعه بتأكيد أنه إذا كان من الواجب تحقيق القانون العام، فإن السلام الدائم ليس فكرة جوفاء، بل مهمة إذا أنجزت فترجيها فإنها تقترب من هدفها، كما يأمل أن يجري تحقيق هذا التقدم في حقبة من الزمان قصير هافتر.

كان هذا هو مشروع كانتط للسلام الدائم. وهو مشروع استطاع إلى حد كبير التوفيق بين تنظيم المجتمع الداخلي تنظيمًا دستوريًا يحفظ له استقلاله. وتنظيم المجتمع الدولي تنظيمًا من شأنه أن يحافظ على السلام الدائم بين دوله المختلفة. إنه بمعنى آخر مشروع يستند إلى قيام حكومة نهائية من ناحية والحد عالمي من ناحية أخرى. ولتحقيق هذا أتى المشروع على مرحلتين: المرحلة الأولى تتمثل في محاولة تنظيم المجتمع تنظيمًا مدنيًا، لأن الحالة الطبيعية كما يراها كانتط هي الحرب. وفي هذه الحالة - أي حالة الفطرة - يرى كل فرد في وجود الآخر تهديدًا لوجوده. لذلك كان لا بد في البداية من تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع نفسه، من خلال دستور ينظم علاقات أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض ويمنع اعتداء بعضهم على بعض.

ثم تأتي المرحلة الثانية - بعد تنظيم المجتمع تنظيمًا مدنيًا، أي بعد أن يخرج المجتمع من حالة البداوة الأولى محتكمًا في هذا إلى مبادئ الحق والشرع - تأتي المرحلة الثانية وهي تنظيم علاقة الدول. فالدول - شأنها شأن الأفراد - تظل على بداوتها الأولى في حالة حرب. لذلك كان لا بد من إنشاء تحالف بين الدول يقوم على مبادئ التشريع القفولوني. وقد أطلق كانتط على هذا التحالف مصطلح **völkereid** أي "تحالف الشعوب"، وهو المصطلح نفسه الذي أطلق فيما بعد على "جمعية الأمم" عام ١٩١٩. قبل انطبقت فكرة كانتط بعد ذلك عام ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي ما زالت تمارح على مهالها حتى الآن في تحقيق سلام دائم بين الشعوب. وإن كانت الشكوك تدور حول فاعلية دولها الآن في عصر تفتتجه مقبورات عديدة.

كان التحالف بين الشعوب هو السبيل الوحيد لتقضاء على حالة الحرب التي تشب بين الدول. وقد يبدو هذا الرأي غريبًا ومناقضًا في تفكير كانتط. فعالة الحرب هذه - كما رأينا من قبل - كانت هي الأداة التي استخدمتها الطبيعة لإعصار الأرض واستقرار السلام. فكيف تكون الحرب هي وسيلة لاستقرار السلام من جهة، وتكون هي نفسها أحد الأسباب التي تهدد السلام من جهة أخرى بمعنى آخر: كيف تكون الحرب ضرورة حتمية لا مفر منها لتشكيل المجتمع المدني. وتكون في الوقت نفسه عائقًا في سبيل تحقيق سلام دائم؟ ربما كانت هذه الفكرة أيضًا هي أحد نقاط ضعف العقل عند كانتط الذي رأى أن تحقيق السلام الدائم ليس من الأمور السهلة أو المستورة، بل وجد فيه مهمة شاقة. وقد تكون في النهاية نهاية بعيدة المسال ولكنه يظل أملًا أومثالًا أعلى نسعى للوصول إليه. ولكن كيف يمكننا الوصول إلى هذا المثال الأعلى؟ ومنى يصبح القترابنا منه ممكنًا؟ وهل سيظل السلام كفكرة مثلاً أعلى مقطوع الصلة بالواقع العملي وعالم التجربة؟ وهل هو ينتمي - إذا تحدثنا بلغة كانتط - إلى عالم الظواهر (الفينومينا) أم إلى عالم الشيء في ذاته (النومينا)؟

ثانياً: السلام وعنه كاتل النظرية والأخلاق

للإجابة عن السؤال السابق لا بد من أن نضع مشروع كاتل للسلام في إطار فلسفته النظرية العقلية من جانب، وفلسفته العملية الأخلاقية من جانب آخر، فإلى أي مدى يربط مشروع السلام بفلسفة كاتل

النظرية؟ من المعروف أن كاتل وضع فلسفة عقلية صارمة، كما وضع حدوداً للقدرة العقل البشري على المعرفة، وفرضت هذه الحدود على الإنسان ألا تتجاوز معرفته البينية الصادقة لنطاق عالم الظواهر (الفينومينا) وهذا ما أقر به كاتل في كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» وفيه أيضاً أراد أن يقيم التبرهان على أنه على الرغم من أن معرفة الإنسان يستحيل أن تتجاوز حدود خبرته الحسية، إلا أن هذه الخبرة الحسية نفسها لا بد لها من إطارات أو قوالب أو مقولات عقلية تكون فطرية في طبيعة العقل لتشكل الخبرة الحسية على غرارها. ولذلك يطلق على فلسفة كاتل أنها فلسفة نقدية شارطة (ترانسندنتالية)، نقدية لأن العقل فيها ينقد ذاته ويضع حدوداً لإمكاناته، وشارطة لأنها تضع الشروط الأولية لجعل التجربة ممكنة أو لجعل العيانات الحسية معقولة، بمعنى آخر تضع شروط المعرفة العلمية الصحيحة للعقل.

لنعمد الفلسفة العقلية الصارمة على مشروع السلام. فمن الناحية النظرية لا شك في أننا نلمس في المشروع النزعة الإشكالية أو النظرية التي تعيق بها كاتل ولم يستطع التغلب عليها. فقد تصور كاتل في فلسفته النظرية أن عالم الظواهر لا يتبع عنه معرفة يقينية أو علمية إلا بتطبيق مفاهيم العقل وتصورها العقلية عليه. وقد كانت هندسة إلهيوس ومطلق أرسطو هما النشأ الأعلى والصاعدة الثابتة التي يلف عليها فيما ذهب إليه في فلسفته النظرية. والواقع أن كاتل لم يكن جديلاً بالقدر الكافي، ولم يحسب حساب التغير والتطور حتى في مفهوم العقل نفسه الذي تعرض بعده لتغيرات مذهلة. فقد جاء المطلق الجدلي عند هيجل وأتباعه وطرح مطلق أرسطو جانباً، وجاءت الهندسة اللاإقليدية لتوسع من مجال الهندسة الإقليدية. وجاءت فيزياء أينشتاين ومعاصريه لتستوعب ظواهر لم تسمح لها فيزياء نيوتن وفراينيه ليكنيكية بعد أن تصوروا كاتل ثابتة ومطلقة، وحقيقة الأمر أن عدم اعتبار كاتل لجديلية الواقع والتاريخ والمجتمع ليس عيباً أو مأخذاً تأخذ عليه لأنه بعد أطر الكلاسيكيين المعظم، وكانما هو أرسطو القرن الثامن عشر المنتم للفكر الكلاسيكي، من هذه الناحية لا نستطيع أن نلومه لكننا نضع إنجازاته في سياق فكره ومصره معاً، ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن الشروع الكاتلي عن السلام هو مشروع يدور في نطاق العقل الكلاسيكي الذي لم يضع التغير والتطور نصب عينيه.

لأسباب المتابعة بصعب - بل يستحيل - أن نقدم مشروع السلام الدائم في إطار العقل النظري، ولكننا يمكن أن ندرجه في موضوعات العقل العملي أو ما يطلق عليه كاتل العقل التراسندنتي أي العقل لشمالي، وهو الذي يفكر في الحقائق المطلقة التي تتجاوز عالم الحس

وتتجاوز قدرة الذهن على معرفتها، وهي (الله، خلود النفس وحرية الإرادة)، فالعقل بطبيعته يتسلخ فيما وراء عالم الحس أو عالم الحقائق أو المتعاليات أو عالم المطلقات، ولكنها مسميات لما يطلق عليه اسم عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها (النيومينا)، وهو عالم لا يمكن معرفته ولا يجوز التفكير فيه، بل ويستعمل بالعقل النظري، ومجاله هو العقل العملي أي معرفة عملية عن طريق التفكير الجمالي والديني والأخلاقي، وهو عالم لا يبحث فيما هو كائن، بل في ما ينبغي أن يكون، ويأخذ مشروع السلام الكانطي مكانه، بل ولا يمكن التفكير فيه إلا في حدود هذا العالم الأخير - أي عالم ما ينبغي أن يكون - وهي إطار فلسفة كانط العملية، وهذا هو الشيء الذي لم يغب عن ذهن الفيلسوف، كما يتضح من نصوص المواد المكونة للمشروع، سواء أكانت هي المواد التمهيدية الست التي توافقت مجموعة الشروط السلبية، أم كانت هي المواد النهائية الثلاث بما تملكه من شروط إيجابية، تبدأ جميعها (أي الشروط السلبية والإيجابية معاً) كما رأينا في الجزء الأول من هذا البحث) بكمالات مثل «يجب، ينبغي، لا يجوز، لا يحل، وهي كلمات تدبر عن مجموعة من الأوامر والنواهي التي لا تخفى دلالتها الأخلاقية، وإلزامها كدول أن تلك «فقط ما ينبغي أن يكون» عليه السلوك الأخلاقي الصحيح، وربما جاءت - بسبب النزعة الأخلاقية التي تستحوذ على مشروع كانط للسلام - فلسفته

في التاريخ ذات سمة سكونية، ويقتصر إلى الجوانب التي تعبر عن حركة الأفراد والمجتمع والعالم، فلم يضع كانط آراءه عن السلام العالم في إطار فلسفته النظرية والمبادئ العقلية الخاصة فحسب، بل وضعها أيضاً في إطار فلسفته للتاريخ، فقد حاول في كتابه «افكار عن تاريخ عام من وجهة نظر عقلية، اكتشاف القوانين العامة التي تحكم أفعال البشر عبر التاريخ، فوضع تسع قضايا تذكر منها القضية الخامسة التي تنص على أن: «المشكلة الكبرى للتوحد البشري، والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً، هو الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام، أي أن الحاجة هي التي أرغمت الإنسان على أن يحقق غايته - وهي في الوقت نفسه غاية الطبيعة - من خلال مجتمع منظم من قبل دستور عادل وأن يخضع لقوانين تكفل له والمساكن المواطنين الحرية الكاملة. كما تنص القضية السابعة على «أن مشكلة إيجاد دستور كامل للمواطنين فتوقف على مشكلة أحوال دولية خارجية قانونية، ولا يمكن أن تحل من دون هذه الأخيرة»¹¹، فالمجتمع المنظم تنظيمًا مدنيًا لا يعيش بمعزل عن المجتمعات الأخرى التي يتأثر بها ويؤثر فيها، وإذا كانت أي دولة قد حلت مشكلات نظامها الداخلي، فهي لا تستطيع أن تتجاهل وجود الدول الأخرى المجاورة، لا بد إذن من إيجاد سبيل ينظم علاقات تلك الدول ويكون بمنزلة دستور دولي يعادل دستور المجتمع الداخلي للدولة، وإن يتحقق ذلك (إلا في إطار «تحالف دولي» بين تلك الشعوب، أي أن الهدف النهائي من مشروع كانط للسلام هو خروج المجتمع من حالة الطبيعة أو البداوة الأولى إلى حالة التنظيم والتشريع القانوني: فكما تقوم

الدولة على أساس التعاقد الحر بين الأفراد، كذلك يقوم الاتحاد بين الدول على أساس التعاقد بين دول حرة.

ربما يفهم مما سبق أن كانتط يقر بأن التاريخ العام للبشرية قائم على خطة قصدت منها الطبيعة تكوين اتحاد مدني كامل بين الشعوب كافة، على أن يكون هذا الاتحاد اتحاداً فيدرالياً بين دول حرة ومستقلة، ولا يفهم من هذا الاتحاد أن تتوحد هذه الدول في دولة واحدة لما تنطوي عليه هذه الفكرة الأخيرة من مخاطرة، تتمثل في أن وحدة العالم هي جمهورية أو دولة عالمية واحدة من الممكن أن تحولها إلى دولة مستبدة ظالمة تفرض سلطانها وهيبتها على سائر الدول (ولننظر الآن بولار هذه الدولة فيما يسمى الآن بالنظام العالمي الجديد، الذي لا يعني في حقيقة الأمر سوى هيمنة دولة واحدة وهي الولايات المتحدة الأميركية على مقدرات العالم وفرض سياستها على سائر أجزائه بالتهديد مرة والغزو المسلح مرات)، ولكن ما يفهمه كانتط من اتحاد أو تحالف الشعوب يقوم على مفهوم «الوحدة في التنوع» (unity in diversity)، أي على التعاون أو التكافل (solidarity) عالم متعدد المستويات، وإمكانات مختلفة داخل نظام فيدرالي^(٣٢). الهدف إذن من الاتحاد الفيدرالي ليس إيجاد مجتمع واحد متجانس، بل إيجاد عالم متنوع الالتماسات في إطار اتحاد إرادي بين مختلف الدول ومبرهون برفيقها في الإبقاء على هذا الاتحاد أو على الأقل في أي لحظة على أن يكون الفيدرالية بالمعنى الذي يشير إلى أن للكلمة ثلاثة عناصر (١) نظام حكومي يقوم على وجود دستور (٢) تجمع قائم على مبدأ التعاون والتكافل (٣) مرفقة أخلاقية يروّجها قائم على التسامح والحب^(٣٣).

ولم يضع كانتط آراؤه عن السلام في إطار فلسفته العقلية والتاريخية فحسب، بل - كما سبق القول - في آراء كانتط في القانون والسياسة، مثل فلسفته في التاريخ، مربوطة بوضوح بفلسفته الأخلاقية، حيث يؤمن بأن الواجبات obligations القانونية للقرعة هي مجرد ملحق أو تابع للواجب الأخلاقي، وهكذا الإرادة هي أساس القانون^(٣٤) لا يمكن إذن عزل مشروع كانتط للسلام عن فلسفته الأخلاقية، ولا عن الأوامر الأخلاقية المطلقة، بل إن جذور مشروع السلام تكمن في فلسفة كانتط الأخلاقية ووفق فلسفته العملية، فكما نادى باحترام الشخص الإنساني في فلسفته الأخلاقية، كذلك نادى باحترام الدول باعتبارها أشخاصاً جديدة بالاحترام، يتضح هذا في نص المادة التمهيدية الخاصة التي تنطوي على وجوب احترام استقلال الدول وعدم التدخل في شؤونها الداخلية، كما تنص على ذلك أيضاً المادة التمهيدية السادسة التي تدعو إلى احترام إنسانية الأفراد حتى في أقصى لحظات الوحشية وهي حالة الحرب، وكذلك تمنع المادة النهائية الثالثة على احترام حق الإنسان أن يعذب أي بقعة من بقاع الأرض من دون أن يعامل معاملة العدو، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى على أي إنسان أن يحترم قوانين الدولة التي يحل فيها كنزير أجنبي، هكذا يمثل الاحترام - كقيمة أخلاقية تحل

ركنا منهما هي فلسفة كانت الأخلاقية - جزءاً أساسياً من مشروع كانت للسلام الدائم بما يعني أن هذا المشروع هو امتداد لفلسفة كانت الأخلاقية وليس شيئاً غريباً عنها.

لم يذهب من كانت أن الإنسان - على عكس التعريف الأرسطي المشهور له بأنه حيوان عاطل - لم يصبح عاطلاً بحل حتى اليوم، فما زالت تحكم الأفراد والذوات النزاعات والصراعات والانفعالات الشخصية والحسية التي جذر منها الفيلسوف في أخلاق الواجب وجعل الشرط الأساسي لقيام أخلاق الواجب هي التغلب تماماً من أي نزعة حسية أو فائقة عملية. فكما تمثل الأخلاق نظاماً عملياً لما ينبغي أن يكون، فإن مشروع السلام أيضاً يمثل نظاماً قانونياً أو تشريعياً لما ينبغي أن يكون «احترام الدول الكبرى للصغرى ومعاملتها معاملة الأشخاص العاطلين الذين لا يصبح أن يكونوا هدفاً للانتقام أو الثأر أو النضب... إلى آخر هذه الانفعالات الحسية، ولأن التاريخ البشري كالبعر الزاخر بالحروب التي قامت - وما زالت تقوم - على دوافع حسية ومادية واقتصادية، أي لها أساس في طبيعة الإنسان الحسية والثانية، فإن مشروع السلام يأخذ مكانه في إطار ما ينبغي أن يكون لا ما هو قائم.

لأسباب السابقة يجب أن نخضع المسألة في مشروع السلام الكانطي للقانون الأخلاقي النابع من العقل البشري، فحينما يخضع الفرد للقانون فإنه لا يخضع إلا للعبدان التي شرعها عقله وأقرها: قانون العقل الحقيقي أو الواجب الأخلاقي فإتينا بأنه يجب ألا تكون هناك حرب، وما علينا سوى الانصياع لهذا الأمر ولا ما خلف الإنسان هذا الواجب الأخلاقي فإنه يتفحص من إنسانيته. وتقوم القوانين الأخلاقية على التسليم بغيرية الإنسان التي لا يجوز التهاون في شأنها. والحرية هي لب مذهب كانت الأخلاقي- بل إن التاريخ الحقيقي للبشرية يبدأ مع أول فعل إنساني يصدر عن إرادة حرة. وتدور فلسفة كانت حول هذه الفكرة المحورية (الحرية)، ولما لم يكن «في مقدورنا أن نقيم الدليل على وجود هذه الحرية كشيء واقعي، لا هي آتية ولا هي الطبيعة الإنسانية، رأينا فحسب أن من الواجب علينا أن نفترض وجودها إذا أردنا أن نتصور كأننا مزودا بالعقل والشعور بطبيعة فيما يتصل بالأفعال (التي يقوم بها)، أي كأننا مزودا بالإرادة»¹³

لا نستطيع إذن أن نعرف ماهية أو حقيقة الحرية عن طريق المعرفة النظرية، أي المعرفة العقلية الخالصة لأنها - أي الحرية - ليس لها مقابل موضوعي في عالم التجربة الحسية أو في الواقع الملموس، بل هي فكرة يحيطها الغموض والشك وعلينا أن نفترض وجودها كفكرة أساسية من مصادر العقل العملي، وفكرة الحرية إلى جانب فكرتين أخريين هما الله وخلق النفس تمثل أفكار العقل الثلاث، وعلى الرغم من أن «العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار، فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أي أنها مستمدة بالأخلاق، فالاستخدام الفكري للخالص للعقل يقود إلى المفالطات والاستخدام

المصريح الوحيد له بنحوه نحو قيماته الأخلاقية^(٣٣)، والإنسان بوصفه كائناً عاطفياً لا يمكنه أن يتصور إرادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحرية.

يحدد كانط ثلاث قواعد للأخلاق هي صورة أوامر مطلقة كان لها صدى واسع في فلسفة كانط السياسية، القاعدة الأولى: «افعل كما لو كان على مسطرة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»^(٣٤)، هذا الأمر ليس مستمداً من التجربة، بل أمر نابع من العقل الضالين. وقد حاول كانط - كما رأينا - أن يطبق هذه القاعدة على الأمم والأفراد معاً في مشروعه للسلم الدائم. القاعدة الثانية: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وهي شخص كل إنسان سواء بوصفها دائماً وهي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»^(٣٥)، تعتبر هذه القاعدة عن النزعة الإنسانية عند كانط المتمثلة في أن الإنسان غاية في ذاته، ولكن الأخلاق هي الشرط الوحيد الذي يجعل الكائن العاقل غاية في ذاته. ولذلك تخضع الكائنات العاقلة جميعها للقانون الذي يقتضي ألا تعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة، بل ينبغي أن تكون معاملته أهم كفايات في ذاتها لا كمجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى. وقد انعكست هذه القاعدة الأخلاقية الثانية على مشروع كانط للسلم مشكلة في تعليقه على المادة التمهيدية الثالثة التي توجب إلغاء الجيوش واستتكاره استنجاز الناس لكي يقاتلوا أو يقاتلوا لأن في هذا السلوك يصرق الاستغلال البشر كالات أو أدوات، وهو ما لا يتفق مع حق الإنسان في شخصيته وأصابعه. إن الإنسان غاية في ذاته ويعتبر دمج مبدأ كانط بأنه لا يعني أن كل إنسان هو غاية مطلقة، بل إن كل الناس لهم وزنهم المتساوي في تحديد الأعمال التي يتأثر بها الكثيرون. فإذا فسر المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مزوداً الديمقراطية بأساس أخلاقي^(٣٦)، وربما تعتبر هذه القاعدة أيضاً عن تأثير كانط بإعلان حقوق الإنسان، الذي صدر عام ١٧٨٩ إبان الثورة الفرنسية - التي لم يخف كانط إعجابه الشديد بها وتعاطفه معها - وهو الإعلان الذي ينص على أن الناس يولدون ويعيشون أحراراً ومتساوين في الحقوق.

أما عن القاعدة الثالثة وهي التي يسميها كانط بعيداً التشريع الذاتي المستقل للإرادة *autonomie* فإنها تقوم على مبدأ أو قاعدة حرية الإرادة وهي التي تنص على أن «الحرية خاضعة لتصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة»^(٣٧) وأن هذه الإرادة الحرة هي التي تشرع قوانينها بنفسها. بمعنى آخر إن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من الخارج بل هو نابع منها، «فلننظر فرضنا أحراراً في نظام العقل الفاعلة لكي نتصور أنفسنا في نظام الغايات خاضعين لقوانين أخلاقية، لم تعود نتصور بعد ذلك أننا خاضعون لهذه القوانين لأننا نسبنا إلى أنفسنا حرية الإرادة، إن الحرية، والتشريع الذي لطعته الإرادة لنفسها، كليهما في الواقع ضرب من الاستقلال الذاتي»^(٣٨).

هكذا يؤكد كانط أن الإرادة تشرع لنفسها قانونها الخاص، وهو ما يعنيه بالتشريع الذاتي للإرادة أو الاستقلال الذاتي للإرادة. وأن الإرادة بهذا المعنى لا تحكمها ولا تتحكم فيها مؤثرات خارجية. والحرية هي الخاصية التي تتصف بها هذه الإرادة. والبحث عن اليبائن العامة للسلوك يفرض علينا البحث عنها داخل أنفسنا وليس البحث في أسباب أو غلل خارجية. وهذا هو ما يعنيه كانط بالقانون الأخلاقي الذي هو أساس الإرادة. ولكن هذا القانون «لا يمكن أن يكون قوامه أوامر جزئية محددة. فهذا القانون لا يمكنه أن يدنا على الطريقة التي ينبغي أن نسلك بها في أي حالة محددة، لأن هذا يعنيه هو ما ينبغي علينا، وفقا لبدأ الاستقلال الذاتي، أن نتجنبه. وبذلك يتبقى لدينا مبدأ شكلي بحت، خال من أي مضمون تجريبي، هو ما يطلق عليه كانط اسم الأمر المطلق categorical imperative»⁽¹⁾.

إن الأمر المطلق الذي تقوم عليه فلسفة كانط الأخلاقية هو مبدأ صوري أو شكلي، ولذلك فهو لا ينتمي إلى ميدان العقل النظري، «ما دام هذا العقل منصبا على الظواهر. ويستلزع كانط من ذلك أن الإرادة الخيرة، التي تتحدد بهذا الأمر المطلق، ينبغي أن تنتمي إلى عالم الأشياء في ذاتها... فيقدر ما يكون الإنسان منتصبا إلى عالم الظواهر - فإنه يخضع لقوانين التحتمية. ولكن الإنسان، من حيث هو فاعل أخلاقي، ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته. ومن ثم فلهذه إرادة حرة»⁽²⁾. ويعرف كانط الحرية تعريفيا بأنها «أمر إيجابي، وعن التعريف الأول يقول: «الإرادة نوع من العلية تتصف بها القوانين النعية، من حيث هي كائنات عاقلة، والحرية هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على العمل وهي مستقلة عن العال الأجنبية التي تحددها». وعن التصور الإيجابي للحرية يقول: «إن الحرية، على الرغم من أنها ليست هي الحقيقة خاصة لتتصف بها الإرادة وفقا لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين. بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون علية لسير في أفعالها وفقا لقوانين لا تتحول. وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص، وإلا كانت الإرادة الحرة شيئا محالاً»⁽³⁾.

وبخلاصة التعريف المبني والإيجابي معاً أن الإنسان - بوصفه كائناً حسياً - ينتمي إلى العالم الطبيعي ويمرر عليه قوانينه الطبيعية. إلا أنه ينتمي في الوقت ذاته إلى العالم المعنوي - بوصفه الكائن العاقل الوحيد - ويخضع للإرادة حرة لا تخضع للضرورة الطبيعية، كما أنه قادر على الفعل بغير خضوع لأسباب خارجية وبغير تأثير من مؤثرات أجنبية. لأن الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة. وهذه الإرادة الحرة هي التي تشرع قوانينها بنفسها وتلتزمها أيضاً، ولهذا فهي تخضع لهذه القوانين التي شرعتها لذاتها، بحيث تصبح الإرادة في نهاية الأمر هي الخاضوع الإرادي للقوانين. وبهذا المعنى يصبح للإرادة الحرة وظيفتان. الوظيفة الأولى هي أن تشرع لذاتها قوانينها الأخلاقية، والوظيفة الثانية هي أن تملك فعلياً سلوكاً يتطابق مع هذا التشريع، بل

وتخضع له أيضا - فالمعامل بقدر ما له من حرية في وضع قوانين ومبادئ، بقدر ما هو قادر في الوقت نفسه - ومن منطلق الحرية ذاتها - على أن يفعل وفق هذه القوانين والمبادئ.

وهذه الإرادة الحرة التي يتمتع بها الفاعل الأخلاقي عند كائنه جسد تعقلها في مشروعته السياسي الذي استند - في المقام الأول - إلى القواعد الأخلاقية. فكما وأنها أن الإرادة الحرة التي ينبغي أن يتمتع بها كل أفراد المجتمع الواحد هي التي تشرع قوانين الدولة وهي التي تضمن دستورها الجمهوري الذي يعبر في نهاية الأمر عن الإرادة العامة للشعب على ألا تغفل هذه الإرادة العامة مبدأ الحرية الذي يتمتع به كل أعضاء الجماعة في المجتمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب أن تكون هذه الإرادة الحرة هي إحدى التسليم الأساسية لتحقيق السلام الدائم بين الدول. وهذا ما تؤكدته الفكرة النهائية الثانية التي تطالب بأن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة لا دول خاضعة أو مستعبدة مما يترتب عليه أن تخضع الدول لهذا القانون - أعني قانون الشعوب - وتسلط وفقا له ببعض إرادتها. لأنه من تشريع إرادتها الحرة.

إن الاتصاف للقوانين والخصوص لها إنما يأتي في إطار ما يسميه كائنه بالواجب الذي تقوم عليه فلسفته الأخلاقية. فما الواجب إذن، وماذا يعني به كائنه؟ إن التعريف البسيط للواجب هو قيام الإنسان بالتفكير احتراماً للقانون، ولكن مع الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أي قاعدة قانونية توجب علينا أن نحكمها؟ يحمل كائنه الفكر السياسي الأمريكي ذو النزعة الليبرالية - هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي: 1- التعميم والتوكيد. والمساواة، 2- القاعدة القانونية ينبغي ألا أن تكون قاعدة عامة... أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد، بمعنى أن الأحكام التي تطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة، وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتقيا سلطا ويقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة إلى واقعة معينة... أما السمة الثالثة - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقتضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بسواء بما هي ذلك الحكماء⁽²⁾.

إن السمة الجوهرية لأي قانون إذن هي أنه يصدق على جميع الأحوال من دون استثناء، وهذا ما تصف به القواعد الأخلاقية عند كائنه - على وجه التحديد - لأن أهم ما يميزها هو العمومية والضرورة معاً. والقانون الأخلاقي هو الذي يصدر عن العقل (باعتبار أن هذا الأخير - أي العقل - هو الذي يمدنا بشروط المعرفة). فجميع التصورات الأخلاقية تستمد أصلها بشكل قبلي من العقل ولا تستمد من عالم التجربة. ولذلك تصدق على جميع الأحوال. ولكن كائنه لم يفعل عالم التجربة والواقع في فلسفته الأخلاقية. بل «على العكس تماماً» إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، اتكأ إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع؛ إذ الواقع مشتمل، والأخلاق تريد قوانين ومبادئ تنوع إلى ثابتة. والواقع نسبي.

والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق^(١٧) من هنا كان التأكيد كإتظ بأن التصورات الأخلاقية مصدرها العقل مباشرة وأن كل كائن عاقل - بوصفه كناية في ذاته - ينبغي أن تكون لديه القدرة على أن يعد نفسه مصدر تشريع كلي عام، ولا يحق للكائن العاقل أن يشارك في التشريع الكلي إلا عندما يصبح كائناً أخلاقياً.

إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحقق فقط عندما يتم هذا الفعل عن إحساس بالواجب، بمعنى آخر أن الفعل الذي يتم عن الإحساس بالواجب ينزع عنه كل مبدأ مادي، ولا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذي يريه بلوغه من وراءه. إن الإرادة التي تعمل وفق هذا الواجب هي إرادة خيرة، والواجب هو ما تقرر فطره وفقاً لقاعدة أو مبدأ، «كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين، الكائنات العاقل وحده هو الذي يملك القدرة على السلوك بحسب تصور القوانين، أي بحسب مبادئ، أو بعبارة أخرى، هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك. ولما كان العقل مطلوباً لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة سوى عقل عملي»^(١٨). والواجب الأخلاقي ليس واجباً نحو الذات أو نحو الآخر فحسب، بل هو واجب نحو الجنس البشري بأكمله، وهذا ما يؤكد عليه كاتظ في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» فالمجتمع الإنساني ليس سوى كائنات عاقله تهدف إلى التقدم إلى «خير الأخلاقي الأقصى» الذي لا يمكن أن يتحقق بكامل الفرد الأخلاقي وحده، بل بالجنس الذي يشكله كل أفراد الجنس البشري للوصول إلى الهدف نفسه، أي إلى «خير الأخلاقي الأقصى» وهكذا يوجد الواجب الأخلاقي بين أعضاء المجتمع البشري.

إن الإرادة الخيرة التي تعمل وفق الواجب الأخلاقي تعمل على تحقيق السلام بين أعضاء المجتمع البشري، لكن هذا لا يتم إلا في ثلاثة مستويات: (١) في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه، يكون السلام مع النفس. (٢) في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره، يكون السلام مع الآخر. (٣) سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى. هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام كواجب أخلاقي غير مشروط، تجري في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري^(١٩). وواجب الإنسان نحو ذاته هو احترام الإنسانية في شخصه. وأن ينظر البشر إلى أنفسهم ككائنات ذات قيمة، ولكن قيمة الإنسان لا تنحصر في كونه موجوداً عاقلاً فحسب، بل في قدرته على استخدام هذا العقل استخدماً يلزمه بواجباته نحو نفسه، التي من خلالها يحافظ على الإنسانية في شخصه. أما عن واجبات الفرد نحو الغير فتكون باحترام حقوق الآخرين، وبالإرادة الخيرة القائمة على المبادئ التي نلزمنا بفعل الخير بدافع من حب الإنسانية وهو دافع أخلاقي في المقام الأول، ويتربط عليه تحقيق السلام مع الآخرين. أما عن سلام الجنس البشري فيكون بتحقيق الخير الأخلاقي الأقصى، الذي هو الهدف النهائي للبشرية من أجل

تحقيق السلام بين أفرادها. ولكن كيف يتحقق الكمال الأخلاقي الأقصى؟ يرى كانت أن هذا يتحقق من خلال تربية العقل الإنساني تربية تحفز على التفكير النقدي الحر بنفسه ولنفسه؛ عندما يفكر الناس بأنفسهم - ويلشرون حواجم - بعد أن ينفخوا عن كاهلهم نير الوصاية - روح التقدير العقلي القيمة كل إنسان وواجبه في أن يفكر بنفسه¹⁰. أي تربية ترتفع به إلى الإنسانية المستبصرة المسؤولة. عندئذ تصبح التربية هي الأساس الوطيد للوصول إلى الكمال الأخلاقي الأقصى.

إن الواجب إذن - كما ذكرنا سابقا - هو ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون، وبمثل الاحترام مبدأ أساسيا في فلسفة كانت الأخلاقية. فإذا كان أول ما يخطر على الذهن عند التفكير في الواجب هو احترام القانون والامتثال له، فإننا نحسب مع ذلك في الوقت نفسه نوعا من التسمو والكرامة لدى ذلك الشخص الذي يؤدي جميع واجباته، ذلك لأن سموه لا يرجع إلى خضوعه للقانون بقدر ما يرجع إلى أنه.. بعد مشرعا في الوقت ذاته، أي لا يخضع له إلا لهذا السبب بعينه. كذلك لا الظروف ولا التل، بل الاحترام الواجب في حق القانون هو وحده الدافع القادر على إعطاء الفعل قيمة أخلاقية¹¹. وقد انعكس مبدأ الاحترام - الذي تقوم عليه فلسفة كانت الأخلاقية - على فلسفته السياسية خاصة في اعتباره أن الإنسان غاية في ذاته. ولذلك يجب احترامه في كل مكان يعمل فيه، وأيضا في نصيبه للحكومات ألا تستخدم الأفراد كوسيلة لتحقيق غرضها لأن الإنسان من حيث هو إنسان يجب احترامه كغاية مطلقة. وأن عدم احترام الإنسان إنما هو إغفال للإنسانية في أنفسنا.

ويؤكد كانت مبدأ الاحترام، بل ومبادئ الأخلاق بصفة عامة حتى في حالة الحرب: «إن كل وسائل الدفاع مباحة للدولة التي فرضت عليها الحروب، باستثناء تلك الوسائل التي يؤدي استعمالها إلى انتزاع أهلية المواطن من المواطنين، لأنها بهذا تلبس نفسها، في الوقت نفسه، الأهلية لأن تعتبر شخصا (يعني له أن يشارك الآخرين في الحقوق نفسها) في العلاقات بين الدول وفقا للقانون الدولي»¹². ويحرم كانت السياسات التي تستخدم الإنسان بطريقة غير مشروعة (كاستخدامهم كجواسيس أو قتل) وكوسيلة لتحقيق غايات غير إنسانية في الحروب، كما أنه لا يجوز نهب الشعوب المغلوبة أو سلب ممتلكات أفرادها؛ فالعرب إذا ما فرضت على الدولة لا يجوز أن تتحول إلى حرب إبادة واستعباد أو إضطهاد، ولا هي إعدام مخوي لدولة أخرى. لأن هذا يتناقض مع مبادئ القانون الدولي. كما يتناقض مع إقرار كانت، أو بالأحرى تقديمه لحقوق الإنسان، والذي كان إلهامنا لأول تعريف لحقوق الإنسان الذي جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام 1948. ويمثل الإعلان «إنجازا تاريخيا رسم المسار الذي تسترشد به جميع الأعمال التي تجري في ميدان حقوق الإنسان» وإذا كان الإعلان لا يلزم الدول قانونا، فإنه بعد معترلة تعبير

من انشائها على مثل أعلى مشترك تصبو إليه الشعوب والأمم كافة¹، وتؤكد مقدمة الإعلان - الذي يتكون من ثلاثين مادة - وحدة الأسر الإنسانية وكرامة وقيمة الإنسان، إن حرية الإنسان الحر هي الهدف الأسمى للحضارة الإنسانية؛ فهناك علاقة قوية بين شعور الفرد بالحرية الفردية والتزامه بالقواعد القانونية والأخلاقية، والمجتمع الذي يتمتع فيه الفرد بالكثير قدر من الحرية - على أن نفهم من الحرية اقترانها بالشعور بالمسؤولية تجاه الذات وتجاه الآخر وتجاه البشرية جمعاء - هو مجتمع يعطي أعضاؤه طواعية لتلك القواعد والقوانين الأخلاقية، لأنه في هذه الحالة لا بد من أفراد - أي أفراد المجتمع - لإرادة غير إرادتهم الذاتية. هذا من ناحية، ولإرادة الموضوعية للقوانين من ناحية أخرى، ولكي يسود السلم في المجتمع البشري لا بد من ارتباط القوانين الأخلاقية - التي يقرها العقل العقلي - بالقواعد العامة للسلوك العادل؛ فعندما تمنع القوانين الأخلاقية الفرد أو تحرم عليه القيام بأفعال معينة، فإنها تعمل على حماية المجال الخاص للفرد، هذا من جانب، ومن جانب آخر تعمل على حماية مجال الآخرين، وفي الوقت نفسه الذي تكفل فيه القواعد والقوانين الأخلاقية الحماية لكل فرد، فإنها تكفل في الآن ذاته مصلحة المجتمع ككل، والالتزام بالقواعد والقوانين الأخلاقية لا يعوق ممارسة الإنسان لحرية، ولا يحد من إرادته الفردية، بل يعينه فقط من إيقاع الأذى بالآخرين، فالمسؤولية الفردية والتركيبية للفرد هما نوع من ممارسة الحرية، وهذه المسؤولية هي التي تكسب الفرد أو هيئته على الحرية الإنسانية، ومن دونها - أي ومن دون هذه القيود - تتحول الحرية إلى كلمة مرادفة للفوضى والاضطراب، وتصبح نوعاً من التدمير الكلي من الفرد والمجتمع على السواء. من هنا يكون السلوك الحر المسؤول معكوماً بقوانين أخلاقية تلزم الفرد بواجبات نحو ذاته والآخرين والمجتمع البشري بأكمله. وهذه الواجبات تجعل من تحقيق السلم الدائم واجباً أخلاقياً منشوداً لأجل ذاته، وغير مشروط بهدف أو منفعة ومنزه عن الأغراض والآهواء والرغبات، بحيث يصبح تحقيق السلم هو هي المقام الأول لمشكلة أخلاقية وواجباً أخلاقياً. وإذا لم تقم السياسة العالمية على المبادئ أو القواعد والقوانين الأخلاقية، فإنه يلزم عن ذلك بالضرورة غياب السلم، بل ويتحول - أي السلم - إلى محض خيال وهم.

خاتمة:

ماذا بعد أن تناولنا الجوانب السياسية والعقلية والأخلاقية في مشروع كانتل للسلم الدائم؟ هل ما زال المشروع حياً الأثر أم أنه محض خيالات الفيلسوف تطلته رغبة عارضة في جمع شغل جميع

الدول في اتحاد إرادي لوقف نزيف العروب؟ وهل تحقق شيء من هذا المشروع على مدى قرون من الزمان؟

تبدو فكرة السلام الدائم - التي هي الهدف النهائي للقانون الدولي - فكرة غير قابلة للتحقيق، وإن كانت غير مستحيلة، بشرط أن يصبح الإنسان الذي يعيش في عالم التجربة والواقع هو الإنسان الكامل الذي هو المثل الأعلى عند كائنه. والهدف من فلسفته التاريخية والأخلاقية. والوصول إلى الإنسانية الكاملة فكرة ليست ضرورية عن عصر كائنه. فقد تمتعت في أفكار أهم أعلام عصره من أمثال جوتة وشيلر... وقد كان كائنه على وعي بأن الرغبة في السلام لا تضمن بالضرورة تحقيقه. تماماً كما كان على وعي بأن هناك تفرقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. بين عالم المظاهر وعالم الحقائق. بين الواقع العملي التجريبي وعالم الواجب الأخلاقي. وأن التوفيق بين الدوافع العملية والدوافع المثالية هو من الحقائق المهمة في حياة الإنسان. وإذا نظرنا إلى السلام كفكرة مطلقة من أفكار العقل. وكمثل أعلى معقول. فإنه لن نتعلق على الإطلاق لاستحالة انتقاله إلى عالم التجربة والواقع. فبماذا السلام العالمي لا يمكن أن نستمد من عالم التجربة ولا من معايير الواقع المتشرد. ولكنها تستلزم من العقل بشكل قهري. ومن المثل الأعلى. قبل تصبح فكرة السلام العالمي مقبولة الصلة بالواقع الفعلي على الرغم من أن الفكرة لم تكن قابلة للتحقيق في ظل الظروف التي عاش فيها كائنه. إلا أنه لم يشعر باليأس - حتى آخر لحظة في عمره - من تحقيق حلمه في إقامة سلام دائم بين الدول. وإذا كانت الفكرة غير قابلة للتحقيق في ظل الظروف المعاصرة بكل جوانبها المعقدة. فإنها - أي فكرة السلام - هي مددناها ليست مستحيلة. وإن وجود اتحاد إرادي أو تحالفات بين الدول ربما يقربنا من تحقيق الهدف. فالحالة إذا ما نظرنا إلى فكرة السلام على أنها قاعدة منطقية أو مرشدة لعمل وفقاً لها. في هذه الحالة يصبح المثل الأعلى ممكن التحقيق. فيجري التقارب التدريجي بين الشعوب إلى أن يشمل البشرية بأسرها.

وعلى الرغم من مرور قرون من الزمان على وضع كائنه لمشروع السلام الدائم. إلا أنه ما زال مشروعه حياً حتى يومنا الحاضر. إذا ما وعينا بعديّة ما أشار إليه كائنه من ارتباط السياسة بالأخلاق. وأن تحقيق السلام مرهون بأن تخضع السياسة للمبادئ الأخلاقية. وقد تحقق ما سماه كائنه بتحالف الشعوب. Völkerverbund. أو «عصبة الأمم». في الهيئة الدولية التي شكلت بعد الحرب العالمية الأولى تحت المسمى نفسه (عصبة الأمم). ثم في هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨. ولو قرر لكائنه أن يعيش بيننا اليوم لشهد محاولة مشوهة لإحياء مشروعه في إطار ما يسمى الآن بالنظام العالمي الجديد (العولمة). والذي يعني في نهاية الأمر ضم دول العالم تحت لواء دولة واحدة بزعم إقرار السلام في العالم. ويهدد هذا النظام خصوصية الدول وتقاضيتها القومية. ويتخذ بإدماجها في ثقافة واحدة. ولكن الواقع الفعلي يثبت أن كائنه الذي عاش في القرن الثامن عشر كان أكثر وعياً بالواقع التاريخي من أنصار النظام العالمي الجديد في عصرنا الآن. وذلك عندما أمر على أن يكون تحالف الشعوب في اتحاد إرادي مع

احتفاظ كل دولة باستقلالها وخصوصيتها، وألا يتحول هذا الاتحاد إلى جمهورية واحدة لما تطوي عليه هذه الفكرة من مخاطر أسلفنا ذكرها.

ربما نستطيع للأسباب السابقة أن نضع مشروع كتابتنا للسلام في إطار المشروعات الهوتوية الكبرى في تاريخ الفكر البشري، بدءاً من مشروع العدالة في جمهورية مثالية عند أفلاطون، ومروراً بكل الهوتويات الإصلاحية، حتى مشروع مجتمع الإخاء البشري الذي رسمه الفيلسوف إرنست بلوخ في القرن العشرين، وهي كلها مشروعات قابلة إلى حد كبير للتحقيق في الواقع، أي أنها ممكنة بشرط واحد، هو أن يصبح الإنسان حيواناً عاطفاً يعنى، ويرتفع فوق نزواته ومصالحه ومنافعه وأهدافه المادية، وإلى أن يأتي هذا اليوم البعيد سيظل مشروع السلام الكائن في شأنه شأن مشروعات سابقة ولاحقة، مجرد مشروع أو حلم ممكن التحقيق لا أكثر ولا أقل. وكأنه أشبه بفنارة تهدي السفن الضالة في بحر متلاطم الأمواج والظلمات، وإلى أن يتعلم الأفراد وتتعلم الدول كيف تهدي بهذه الفنارة، فسوف يظل التاريخ البشري مسرحاً للصراعات الوحشية والدمامية، التي تحركها المصالح والانفعالات والأهواء قبل كل شيء.



هوامش البحث

- 1- عبدالرحمن بدوي إسماعيل كانط، فلسفة القانون والسياسة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1999، ج 2، ص 212-213.
- 2- المرجع السابق، ص 212.
- 3- المرجع السابق، ص 91.
- 4- كانط إسماعيل، مشروع السلام الدائم، ترجمة د. هاشم أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1962، ط 1، ص 39.
- 5- المرجع السابق، ص 28.
- 6- المرجع السابق، ص 10.
- 7- المرجع السابق، ص 12.
- 8- المرجع السابق، ص 13.
- 9- المرجع السابق، ص 18.
- 10- كانط إسماعيل، نظرية القانون، ورد النص في كتاب د. عبدالرحمن بدوي، إسماعيل كانط، فلسفة القانون والسياسة، ص 123.
- 11- كانط إسماعيل، مشروع السلام الدائم، ص 69.
- 12- عبدالرحمن بدوي، إسماعيل كانط، ص 46.
- 13- كانط إسماعيل، نظرية القانون، ورد النص في المرجع السابق، ص 4.
- 14- كانط إسماعيل، مشروع السلام الدائم، ص 69.
- 15- المرجع السابق، ص 72.
- 16- المرجع السابق، ص 70.
- 17- رسل، برلاند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1997، ص 326.
- 18- كانط إسماعيل، مشروع السلام الدائم، ص 72.
- 19- المرجع السابق، ص 72.
- 20- المرجع السابق، ص 72-73.
- 21- المرجع السابق، ص 81.
- 22- المرجع السابق، ص 91.
- 23- المرجع السابق، ص 93.
- 24- المرجع السابق، ص 102.
- 25- كانط إسماعيل، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمه وتقديم له وعمل عليه د. عبدالغفار مكاوي، راجع الترجمة د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1998، ص 77.
- 26- كانط إسماعيل، مشروع السلام الدائم، ص 112-113.
- 27- المرجع السابق، ص 121-122.
- 28- المرجع السابق، ص 122.
- 29- المرجع السابق، ص 122-123.

- 30 المرجع السابق، ص 178.
- 31 وردت تسميات كانت في كتاب د. بدوي، إيمانويل كانط ج 2، ص 288-290.
- 32 Newcombe, Hanna: Federalist Theory and World Peace, Dialogue and Humanism. The Universalist Quarterly, Warsaw University, Vol. 111, No 2 summer 1993, p.143.
- 33 Ibid. p. 144.
- 34 Edwards, Paul (Ed): Encyclopedia of Philosophy, London, Macmillan Publishers, 1967, V. 4, Article Kant, p.322.
- 35 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 9-10.
- 36 رسل، يوتراشد، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 337.
- 37 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 72.
- 38 المرجع السابق، ص 72.
- 39 رسل، يوتراشد، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 336.
- 40 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 9-10.
- 41 المرجع السابق، ص 111.
- 42 رسل، يوتراشد، حكماء الغرب، المؤسسة دار الفكر، الكويت، علوم الشرق، عدد 72، ديسمبر 1992، ص 9.
- 43 المرجع السابق، ص 111.
- 44 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 2-1.
- 45 أنطوني دي كريستوف، وكينيث ميتوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة د. ناصر عبد الله القاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1991، ص 2.
- 46 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 2، طبعة أولى، 1985، ص 587.
- 47 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 8.
- 48 فريش حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001، ص 128.
- 49 كانط، إيمانويل، الإجابة على سؤال ما الشهيرة ترجمة د. عبد الفتاح مكاوي، مقال في كتاب شعر وفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 398 و 12 رقم [2].
- 50 كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 89.
- 51 كانط، إيمانويل، نظرية القانون، ورد النص في كتاب د. بدوي، إيمانويل كانط ج 3، ص 187.
- 52 موسوعة العلوم السياسية، التحرير د. محمد محمود ربيع وغيره، الكويت، جامعة الكويت، 1992-1993، ج 1، مادة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص 94.



الثورة في علم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان إشكالية الاستئصال البشري

د. عبدة الرزاق الدواي (*)

ملخص

تلك شخص الحق في أن تحترم كرامته وحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية. إن دراسة الإنسان للفرضي لا يختزل الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما لفرضي أن يحترم لهم ولذواتهم. إن جميع الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري وتطبيقاته، وبصفة خاصة في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، لا يمكن أن تفلو على احترام وحقوق الإنسان وحرية الآحادية، وعلى احترام كرامة الأفراد والجموعات. هذا ما يجب أن يظل قيد الدراسة وحقوق الإنسان.

١ - حول إشكالية حقوق الإنسان في مجال البحث العلمي

ليس هناك شك في أن قضية الدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته، أصبحت في عالم اليوم، تشكل رغبات أساسية بالنسبة إلى جل المجتمعات البشرية. ولكن الدعوة التي صارت تلاحظها منذ خمس سنوات تقريبا، إلى احترام هذه الحقوق والدفاع عنها في ميدان البحوث العلمية، وبالذات في مجال الهندسة الوراثية (Le génie génétique)، تعد بالتأكيد حدثا ثقافيا وحقوقيا غير مسبوق، لم يبرز بحدة إلى وجهة الفكر المعاصر، إلا خلال العقد الأخير من القرن الذي

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط - المغرب.

الكورة مع علم الهندسة الوراثية وتكنولوجيا الإنسان

ودعنا، ومطالع الألفية الثالثة التي تستقبلها⁽¹⁾، وجدة هذا الحدث تكمن في أنه يقيم علاقة، ربما لأول مرة، بين الأخطار المحتملة من عمليات التدخل والتصرف في الحياة وعناصرها ومكوناتها الأساسية، وبين احترام وحقوق الإنسان وكرامته في ميدان علوم الصحة والحياة.

ونحن نقترح في هذه الدراسة، التعرف بهذه الإشكالية الجديدة التي يدور حولها حاليا جدال حاد في الفكر المعاصر، وتحليل ومناقشة عناصرها، مركزين الاهتمام بالأساس على موضوعها الرئيسي، ونعني هنا الاستنساخ البشري، وتحديد الاستنساخ البشري بقصد التوالد والتكاثر (Clonage humain reproductif)، مستغلين وموضحين، لماذا ينظر إلى هذا النوع من التدخل والتصرف في الجينوم البشري، على أنه انتهاك لحقوق الإنسان ومن بكرامته⁽²⁾.

إن ميدان التكنولوجيا الحيوية (La Biotechnologie)، وخاصة فرعها المطلق بالهندسة الوراثية، يشهد اليوم ثورة كبيرة تتصل، قبل كل شيء، في أن العلماء في هذا التخصص العلمي، وعلماء البيولوجيا الجزيئية، والأطباء المشتغلين في الميدان نفسه، حققوا في ظرف العقدين الماضيين، من الاكتشافات والإنجازات، ما لم يتحقق في هذه الصنوع العلمية الثلاثة خلال مجموع القرون الماضية، كما يؤكد ذلك الدكتور أكسيل خان، Axel Khan، وهو عالم وباحث فرنسي في الهندسة الوراثية، وعضو في «الجنة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات» في فرنسا⁽³⁾. فلأول مرة في تاريخ الإنسانية، أصبح العلم قادرا بالفعل على إنتاج وصناعة الحياة، قادرا على أن ينتج خلايا حية وأجنة بشرية في المختبرات؛ وقادرا على إنتاج حيوانات معدلة وراثيا؛ ثم قادرا على توليد حيوانات شبيهة بمن طريق الاستنساخ. وحاليا، فإن جميع الفرائض تدل على أن العلم المعاصر ممثلا في الهندسة الوراثية، وبعد أجل قصير، ربما لن يتعدى التاريخ الذي يحتفل أن تشير فيه هذه الدراسة، سيثبت أنه قادر أيضا على استنساخ الإنسان نفسه!

وفي الوقت الذي تعقد فيه الآمال، على أن هذه الطفرات العلمية المذهلة، ستتيح للإنسانية حياة ربما تكون أطول وأرحم وأسعد، فإننا نلاحظ أنها تثير أيضا إشكالات أخلاقية جديدة غير مسبوق، إشكالات أصبحت تهدد بزعزعة ميادين وقيم أخلاقية إنسانية شكلت لحمة النسيج الثقافي البشري منذ آلاف السنين. ونتيجة لهذه المرافقة، بدأت لتوضح معالم مواجهة حقيقية بين التقدم العلمي من جهة، والأخلاق والقيم الإنسانية من جهة ثانية. وهذه المواجهة هي التي جعلت البحث الأخلاقي الجديد، الذي أضفى معروفا باسم «أخلاقيات الطب والبيولوجيا» (La Bioéthique)، يصبح خلال فترة وجيزة، واحدا من الاهتمامات الكبرى للفكر المعاصر، بسبب أنه جعل موضوعه الرئيسي هو قضية الدفاع عن حقوق الإنسان والحرمين على احترامها وتطبيق مبادئها في جميع التدخلات العلمية العالية والمعملة في مجال علوم الصحة والحياة⁽⁴⁾.

تلك أمثلة مختصرة وسريعة، على أن عصرنا الحالي يشهد فعلاً ثورة حقيقية في ميدان الهندسة الوراثية. وسنحاول الآن التفصيل في المعالم البارزة لهذه الثورة. لقد أصبح الإنسان، ولأول مرة في تاريخ علومه ومعارفه، يتأخر على وسائل علمية دقيقة لاستكشاف أسرار الوراثية، وذلك رموزها لمعرفة التركيب الوراثي للبشر، والوقوف على احتمالات حدوث أمراض وراثية في مرحلة ما قبل الولادة، وهي عبارة أخرى، إنه - ومنذ مدة قصيرة - بدأ يعطو خطرات مولوثة نحو التنبؤ الوراثي، الذي يهدف إلى الكشف المبكر عن الاستعدادات الوراثية لدى الأفراد، للإصابة ببعض الأمراض الخطيرة، وذلك عن طريق الفحوصات الجينية البكرية التي أصبحت ممكنة^(١). والظاهر أنه لم يعد هناك شك في أن علماء الهندسة الوراثية أصبحوا يتفكرون على إمكانات هائلة في مجال معرفة وحلّق المادة الوراثية عند الإنسان، لأجل التمكن من التدخل والتصرف فيها وتعديلها وإعادة تنظيمها، إن اقتضى الأمر ذلك، وكذلك برمجتها وفق تصاميم وأهداف موضوعية سلفاً. وقد يتجهرون، في الغد الطريب، على انتهاك حرمة الحياة وأسرارها، ويقدمون على إحداث تغييرات جينية في إنسان المستقبل، تطول تركيبه البيولوجي وظيفته وقدراته العقلية والنفسية. وكل ذلك تحت ستار تحقيق أهداف إنسانية طبية وعلاجية، كما يصرح بذلك أحياناً، أو تحقيق غايات أخرى لا يفضح عنها، إنما يهتس بها، وقد تكون لها صلة بما يتداول من أخبار منذ أروع سنوات على الأقل، عن احتمال إقدام علماء الهندسة الوراثية على مغامرة توليد وإنتاج كائنات بشرية تكون أحياناً جديدة طوق الأهل من بعضها.

والعل من المفيد، في هذا السياق التذكير بأنه في شهر فبراير من سنة ٢٠٠١، تم الإعلان عن حدث علمي ثوري أضر في ميدان الهندسة الوراثية، فقد تمكن العلماء، أخيراً، وهي نطاق برنامج عالمي ضخم استغرق العمل فيه قرابة عقد من الزمن، من فك رموز الجينوم البشري، أو الشفرة الوراثية للإنسان، ووضع خريطة كاملة لشكلاتها، وتعبير آخر، يمكن القول إنهم انتهوا من تأليف كتاب الحياة، الذي يضم بين صفحاته الترجمة الكاملة للمعلومات الوراثية عند الإنسان، وليس من المبالغة في شيء التطر إلى هذا المشروع، على أنه يشكل أعظم إنجاز علمي لحق في ميدان الهندسة الوراثية، في فجر الألفية الثالثة، ومن المنتظر أن يحدث ثورة في ميدان الطب الوقائي والتبشي والعلاجي، وأن تكون له انعكاسات كبيرة، وربما خطيرة، على مصير ومستقبل البشرية^(٢).

٢ - «استنساخ النجدة» دولي، إلى استنساخ الراعي

إن الحدث الرئيسي، الذي جعل الهندسة الوراثية تتصدر الواجهة الإعلامية ومستأثر اليوم باهتمام فلاسفة الأخلاق ورجال القانون والسياسة، ومنظمات المجتمع المدني، كان من دون شك، هو الإعلان في شهر فبراير ١٩٩٨، عن نجاح تجربة استنساخ أول حيوان بشي، وتعني هذا الاستنساخ

الدور في علم الهندسة الوراثية وبنيوية الإنسان

التمجة التي أصبحت تعرف باسم «دولي» من خلالها غير جنسية، وقد تحقق هذا الإنجاز العلمي على يد فريق من الباحثين البريطانيين أشرف عليه الدكتور أيلان فلموت (Ilan Wurmser). ولعله كان الحدث العلمي الأكثر أهمية في العقود الأخيرة من القرن العشرين الذي يدعاه (1)، وما زلنا نتذكر أنه آثار في تلك الفترة، مجموعة مثيابة من الوافق، تراوحت بين إيداء الفضول والذهشة، والتعبير عن الإدانة والاستنكار. كما انعقدت على الثرم، ومن أجل دراسة نتائجهم وتقييم أبعاد، مؤتمرات وندوات دولية عديدة، واليوم وبعد أن مرت خمس سنوات على تلك الحدث، لمدا واضحا أن استنساخ التمجة «دولي» لم يكن سوى هيئة أولى للمعاجات العلمية التي نطيقها لنا الهندسة الوراثية، والتي لا تقفأ تتوالى تناعا وبسرعة كبيرة، بحيث لا يكاد الفاصل الزمني بين الواحدة والأخرى، يتجاوز السنة. لقد أعلن في أنحاء متعددة من العالم عن نجاح تجارب استنساخ حيوانات لينة أخرى عديدة، منها عجول وفردة ومنازير وفئران وعزرات وقطط، وربما تكون كبرى المعاجات المقبلة، هي الإقدام قريبا، بعد استنساخ التمجة، على استنساخ «الراعي» أي الإنسان نفسه!

إن التعامل في هذه الطفرات الثورية المتلاحقة في ميدان الهندسة الوراثية، يوحي لنا بقوة بأن العلماء في هذا الميدان، مدفوعين من طرف الشركات العائلية الكبرى المستمرة في هذا المجال، هم الآن في حالة سباق فكري شديد الزمن، من أجل إنجاز استنساخ أول كائن بشري. وذلك رغم جميع التحذيرات وعواقب الإدانة القبر عنها في جل أنحاء العالم، من ثجان أخلاقيات الطب وعلم الحياة، وبمهم هذا الرأي الخبير الذي أدانته الصحافة ووسائل الإعلام خلال شهر مارس من سنة 2001، وعفاه أن قريبا دوليا من العلماء، يتألف من الطبيب والأساذ الجامعي الإيطالي المشهور سيفرينو أنتوري (Severino Antori) والعالم البيولوجي الأمريكي بنابوتيس زافوس (Panayiotis Zavos)، والباحثة الفرنسية المتخصصة في البيولوجيا والكيمياء، بريجيت بواسوليه (Brigitte Boisselier)، إن هذا الفريق سيقدر قريبا في تنفيذ مشروع استنساخ أطفال لعائدة أزواج مصابين بالمعقم. وإن ذلك سيتم في دولة قبل أنذاك إنها تشرف على البحر الأبيض المتوسط. وفي حالة ظهور عراقيل، روج أن مواصلة المشروع سيتم في مختبرات سرية، مقامة على ظهر مراكب تبحر في المياه الدولية. وقد أكد سيفرينو أنتوري، الناشط باسم هذا الفريق، أن هناك عشرات من الأزواج يوجدون في قائمة الانتظار، وعشرات من النساء متطوعات ومستعدات لخوض غمار هذه التجربة؛ وبغلا عن ذلك، هناك مجموعة مهمة من رجال الأعمال وأغنياء العالم، يستندون هذا المشروع ويمولونه. وبناء على تقديرات هذا الطبيب، يحتفل ظهور أول إنسان مستنسخ في العالم، في أبعاد تقدير، عند نهاية سنة 2002، أو في الشهور الأولى من سنة 2003.

ولم تكن تلك هي المرة الأولى ولا الأخيرة، التي يصرح فيها هذا الفريق العلمي الدولي، بعزمه على إجراء أول تطبيق في العالم، لتقنية الاستنساخ على الإنسان، بل لقد تكرّر الإعلان عن هذه الرغبة في مرات وعناصير عديدة، في المرة الأولى كان ذلك في 2٩ يناير 2٠٠١ بروما، وفي المرة الثانية في ٩ مارس 2٠٠١، بروما أيضاً، وفي المرة الثالثة في ٧ أغسطس 2٠٠١، بالولايات المتحدة الأمريكية، وأمام الأكاديمية الأمريكية للعلوم، وفي المرة الرابعة في ٦ أبريل 2٠٠2، بانيو علمي بالإمارات العربية المتحدة، بمناسبة انعقاد مؤتمر علمي، وهنا أدرك الإعلان أوج الإثارة، إذ أبلغ العالم أجمع أنه قد جرى بالفعل استنساخ ثلاثة أجنة بشرية حتى ذلك التاريخ، وأن تلك الأجنة تعيش الآن في أرحام نساء حاضنات، في انتظار أجيال الولادة، وكلفت آخر مرة، حتى زمن الانتهاء من تحرير هذه الدراسة، في يوم الجمعة ١2 يوليو 2٠٠2، بمدينة فيينا بالنمسا، خلال مؤتمر عقدته «الجمعية الأوروبية للإنتاج البشري وعلم الأجنة»، حيث أكد الطبيب سيلفريو أنتوري، في استجواب أجراه معه مراسل الجريدة الفرنسية (libération)، أن الجنين البشري الذي أشرف فريقه على عملية استنساخه، لن يولد، بل سيحرق في شهر ديسمبر المقبل، وإذا ما تأكدت صحة هذا الخبر، وجميع القرائن فهو حتى الآن في اتجاه تأكيد، فإن ما اعتبر حتى الآن القريب، مستحيلًا يصور جنونه ومن بنات الخيال العلمي، وما كان يعتقد أنه من باب المحظورات، أصبح حقيقة على أوتار الواقع، وتكون هذه هي المرة الأولى في تاريخ البشرية التي يتم فيها إنتاج كائن بشري، عن طريق الاستنساخ، خلافاً للتكاثر الطبيعي بواسطة التزاوج الجنسي، وخلافاً لما يحدث في عالم الكائنات الحية منذ ملايين السنين^(١).

٣ - الاستنساخ البشري، وجهة نظر إسلامية

عدداً انتشار خبر ولادة النعجة «دولي» عن طريق الاستنساخ، ومتابعة للمستجدات العلمية التي تسارعت بعد ذلك في ميدان الهندسة الوراثية، وقد أشرنا من قبل إلى أبرزها، بدأت الأصوات ترتفع بالتدريج للتعبير عن الدهشة والقلق والإدانة تجاه ما يحدث في هذا الميدان العلمي، وتجاه الفراغ القانوني الكبير، وعدم كفاية النصوص التشريعية القائمة، سواء على المستويات الوطنية، أو على المستوى الدولي، لإيقاف هذا الطموح الجامح الذي يحرك علماء الهندسة الوراثية ويجعلهم يتجاوزون على انتهاك حرمة الحياة والمس بكرامة الإنسان. وفي هذا السياق، تقدمت عدة مؤتمرات ولقاءات دولية، تمت خلالها إنشاء بروتوكولات مراقبة على جميع أشكال عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، التي تنتهك حقوق الإنسان وتهدد منظوماته الأخلاقية بالانهيار^(٢).

التوجه في علم الهندسة الوراثية ومشوق الإنسان

كما أن لجان «أخلاقيات الطب والبيولوجيا» على الصعيد العالمي وعلى الأصعدة الوطنية والإقليمية، كذلك مجامع ومجالس الهيئات الممثلة للديانات الكبرى ومنها المنظمات الإسلامية بالإضافة إلى مجموعة مختلفة من المنظمات الدولية مثل هيئة الأمم المتحدة، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، والمنظمة العالمية للصحة، والاتحاد الأوروبي، والمجلس الأوروبي، هذه اللجان والهيئات والمنظمات، بادرت إلى إصدار إعلانات واتفاقيات ومواثيق، تدعو فيها إلى فرض حظر على الاستنساخ البشري، بل إلى تعريمه وتجريمه¹ وقبل الشروع في تحليل ومناقشة نماذج من تلك الإعلانات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالوقوف من الاستنساخ البشري، ربما يكون من المناسب البدء في تقديم نظرة، ولو مختصرة، عن وجهة النظر الإسلامية حول هذا الموضوع.

وهي هذا السياق نقول إن من الواضح أن الأحكام الفقهية في الإسلام، لم تتعرض من قبل إلى إشكال الاستنساخ البشري، بسبب أن هذا الإشكال لم يكن قائماً، بل حتى مفترضا. ولكنه اليوم أضحت واردة بل مطروحة بالحاج. وما يمكن قوله بصدد هذا الإشكال، استنادا إلى اجتهادات علماء الإسلام المعاصرين، هو أن المبادئ الإسلامية المتعلقة بالعبادة أو بالإنسان، تجيز العمليات الجينية التي تهدف إلى تحسين نسل الحيوانات والنباتات، وصناعة الأدوية، وعلاج بعض الأمراض، لكن هذه المبادئ نفسها، تعارض جميع أشكال التدخل والتصرف في الجنين البشري التي تهدف إلى تغييره أو إلى استنساخ بشر بقصد التكاثر، أو بقصد الانتقاء.

<http://Archivebeta.Bakhrati.com>

إن علماء الإسلام المعاصرين، يبررون منع العمليات الجينية المؤدية إلى الاستنساخ البشري بقصد التوالد والتكاثر، استنادا إلى الحجج التالية:

- الإسلام يعتبر الزواج المؤسسة الطبيعية والشرعية للإنجاب، التي تضمن الحفاظ على كيان الأسرة، وعلى وضوح علاقات القرابة، وشفاقة النسب.
- الإسلام يسمح بعلاج العراقل والمعيوب الجسمية والفسولوجية، التي تكون سببا في العقم ومنع الإنجاب عند الأزواج، ولكن بشرط احترام الكرامة الإنسانية ومراعاة خصوصية الخلق والتكوين الإنساني.
- الإسلام يعتبر الإنسان كائنا متكاملًا، تشكله عناصر معنوية وروحية وفكرية وسلوكية وشعورية، وليس مجرد مخلوق فسيولوجي، أو ذات مادية، أو آلة يمكن صنعها وتشجيرها لإتجاز أعمال معينة، كما أنه ليس بضاعة تنتج وفق مواصفات محددة، وتلبية ما يقدم بشأنها من طلبات².

وبخصوص الموقف الإسلامي العام من قضية الاستنساخ البشري، نحيل إلى القرار الذي اتخذ في هذا الشأن، في مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة في يوليو 1997. فبعد أن عرفت

هذا القرار الاستثنائي بأنه «توليد كائن حي أو أكثر، إما بنقل النواة من خلية جسمية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بويضة مخصصة في مرحلة تسبق تمايز الأسجة والأعضاء». نص في بند الأول على «تحریم الاستنساخ البشري بطرقته المذكورتين، أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري». كما نص في بند الثالث على «تحریم كل الحالات التي يلحزم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية، سواء أكان رجلاً أم بويضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسمية للاستنساخ». وفي البند الرابع ورد أنه «يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم ومسالر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق الصالح ويرد المفسد».^(١٢٩)

٤ - أول إعلان عالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان

بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في سنة ١٩٤٨، وبعد إعلان هلسنكي (Helsinki)، الصادر سنة ١٩٦٨، عن الجمعية الطبية العالمية، وهو يحثي على مسؤولية التوصيات موجهة إلى الأطباء والعلماء الباحثين في مجالات الطب والبيولوجيا^(١٣٠) بعد هذين الإعلانين يمكننا القول إن الحدث الجديد في هذا المجال الحقوقي، كان بالتأكيد هو مصادقة اليونسكو، خلال مؤتمرها التاسع والعشرين، الذي عقد في باريس في نوفمبر ١٩٩٧، على نص إعلان جديد يوضح مجال الجهود المبذولة على النطاق العالمي لحماية حقوق الإنسان، وتشمل مبادئ البحث العلمي وأخلاقيته. وتحتل هذه الوثيقة اسم الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان. وقد جرى تحضيرها من طرف اللجنة الدولية لأخلاقيات الطب والبيولوجيا، التابعة للمنظمة نفسها، ومصادقت عليها الجمعية العامة لهذه المنظمة في ١١ نوفمبر سنة ١٩٩٧. ولم يبق هذا الإعلان محصوراً في دائرة اليونسكو، إذ بعد مرور فترة قصيرة تبنته اللجنة الثالثة للجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة ١٩٩٨. وبهذا الحدث تكون صيغة جديدة في سجل تاريخ حقوق الإنسان قد فتحت، وتتعلق هذه المرة بحقوق الإنسان تجاه الأبحاث العلمية المتقدمة في ميدان الهندسة الوراثية^(١٣١).

إنما، بالفعل، أمام أول نص عالمي يسعى صراحة إلى تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على التدخلات العلمية الحالية والمحتملة مستقبلاً في مجال الجينوم البشري، ويتوجه إلى جميع ثقافات العالم بهدف الحصول على أكبر قدر من التوافق والتراضي حول الإشكالات الجديدة التي يخلقها التطور الحالي للهندسة الوراثية، ويشتمل هذا النص على خمسة وعشرين بنداً جرى فيها اقتراح معايير كونية لضبط وتنظيم الأبحاث العلمية في ميدان الجينوم البشري، ويشكل عام، في جميع الإمكانيات العلمية الجديدة المتاحة في ميدان تغيير طبيعة الأحياء، إنه

الكثرة من علم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان

بعضلة تعبير عن إرادة الأسرة الدولية هي تحمل مسؤولياتها تجاه ما يعود اعتباراً أعظم الرفاهات العلمية للبشرية. في مطالع هذه الألفية الثالثة، إنه رهان ثورة الهندسة الوراثية ومسير الجنس البشري.

لقد كانت القاية الأساسية من استصدار «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» هي حماية حقوق الإنسان في ميدان الأبحاث الطبية والبيولوجية، وصيانة الكرامة الإنسانية، وكذلك الحرص على احترام التنوع الجيني للبشرية، والتمسك بحقوق الأجيال البشرية المقبلة. وكل ذلك تحت شعار حماية الجينوم البشري ضد جميع أشكال التجاوز والخرق التي يقوم بها علماء الهندسة الوراثية، والتي تشمل بشكل خاص هي التدخل والتصرف فيه وفق أهداف نافذة ما تلحق خطيرتها صراحة، ويظل مسكوتاً عن مراميها البعيدة في جل الأحيان. وفي ما يخص طبيعة هذا الإعلان نقول إنه اتفاقية دولية تخضع لشروط التعامل بالمثل، وهذا يعني أن كل دولة ليست ملزمة باحترامها ولا بتنفيذها إلا إزاء الدول التي تقوم بالعمل نفسه. ولكن هناك نوعاً من الاتفاقيات يبدو أنه يعطى موضع متميز. ومنها - على سبيل المثال - تلك التي تدخل في مجال حقوق الإنسان. بالنسبة إلى هذا النوع من الاتفاقيات، لا يجوز التجوز إلى حجة التعامل بالمثل، للتعامل من ضرورة احترام هذه الاتفاقية. ويبدو أن الإعلان المذكور يندرج ضمن هذا الصنف من الاتفاقيات والمعاهدات.

وقد تبين لنا، أثناء دراسة هذا الإعلان، أن كثيراً من الأفكار التي يحتوي عليها ذات مدلول مهم وإيجابي. ولكن هناك مسائل يستحسن توضيحها منذ البداية، لقد استرعى انتباهنا، حرص هذا الإعلان على تحديد موضوع اهتمامه، أولاً وأخيراً، في الجينوم البشري. ونحن نرجح أن يكون ذلك مقصوداً لتلافي الخوض في إشكال آخر عويص يتعلق بالوضع القانوني للأجنة البشرية، ومدى جواز وصحة الحديث بصدد هذا عن كرامة وحقوق الإنسان⁽¹⁾. وفحصاً من ذلك فإن هذا الإعلان ليست له قوة إلزام، وهذه الحقيقة يمكن استخلاصها من البندين الثاني والثالث والعشرين، اللذين جاء فيهما: «على الدول، بذل قصارى جهدها للعمل على التمهؤ بالمبادئ المنصوص عليها في هذا الإعلان، واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة من أجل تسهيل تنفيذها... كما أن عليها التشجيع على احترامها وتبنيها في ظروف الاعتراف بها وتطبيقها الفعلي، وذلك عن طريق التربية والتكوين والتعليم والإعلام». كما أن الفقرة «أ» من الفصل الخامس والعشرين، توصي فقط بأن يمهّد إلى اللجنة الدولية لأخلاقيات الطب والبيولوجيا، التابعة لليونسكو، بالشهر على نشر مبادئ هذا الإعلان، والنهوض بها ومعالمتها، والمعروف أن اللجنة المذكورة، ليست لها سوى سلطة معنوية واستشارية.

وبغض النظر عن هذه المسألة، يمكن القول إجمالاً إن المبادئ العامة لحقوق الإنسان قد روعيت في هذا الإعلان إلى حد كبير، وخاصة منها ما تضمنته ديداجة الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان لسنة 1968، حول موضوع الكرامة الإنسانية، لقد جاء في هذه الديباجة: «إن الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم». وفضلاً عن ذلك فقد جرى فيه التخصيص أيضاً على مبادئ أخرى من حقوق الإنسان، طبعاً، بعد أن كُفِت صيغها وعدلت حتى تتناسب مع السياق الجديد. من تلك المبادئ مثلاً: لكل إنسان خصائصه الجينية، لكل إنسان الحق في أن يحترم كفراديه، لكل إنسان الحق في ألا يكون عرضة للتمييز والظلمة، وهذه المواقف تعني أن مبدأ التساوة وعدم التمييز بين البشر، بعد بعبارة حجب الزاوية في هذا الإعلان. وبالإمكان الوقوف على ذلك من خلال قراءة ما ورد في البند الثاني: «لكل شخص الحق في أن تحترم كرامته وحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية». وأن كرامة الإنسان تفرض ألا يخلط الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما تفرض أن يحترم قدرهم وقوتهم».

وإلى جانب هذه العناصر الإيجابية في الإعلان، تكوّن لدينا عنه مجموعة أخرى من الارتسامات والأفكار. تقدم فيما يلي أبرزها. هناك في البداية ملاحظة أولية وعامة تقوم في أن الإعلان المذكور لا يتعرض بشكل مباشر إلى إشكالية الاستنساخ البشري، ولا يعده موقفه منها بشكل دقيق وحازم، مع العلم أنها تعد من أخطر الترهات التي تطرحها ثورة الهندسة الوراثية البشرية في مطلع هذه الألفية الثالثة. ومن أكبر الإشكالات الشارة حالياً في مجال أخلاقيات الطب والبيولوجيا - حقيقة أن الهندسة الوراثية من الإعلان يؤكد أن «جميع الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري وبمطابقاته، وبصفة خاصة في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، لا يمكن أن تعلق على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية». وعلى احترام كرامة الأفراد والمجموعات». وحقيقة كذلك، أن الهندس الحادي عشر ينص بدوره على أن «الممارسات التي تتعارض مع كرامة الإنسان، مثل استنساخ كائنات بشرية بفرض التنكسر، يجب ألا يسمح بها». وعلى الدول وكذلك المنظمات الدولية ذات الاختصاص أن تضمن في هذا الميدان من أجل التعرف على هذه الممارسات، واتخاذ الإجراءات المناسبة، سواء على المستوى الوطني أو الدولي. وذلك طبقاً لمبادئ هذا الإعلان.

ولكننا نلاحظ أن صيغة المنع كما وردت في هذا البند، تظل مبطلة ولا تصل إلى درجة المنع الحازم والصریح. وهكذا، فبدلاً من أن تستعمل كلمة المنع مباشرة، وهي قسحة وواضحة، اختيرت عبارة عدم السماح، التي يبدو جلها أنها أخف منها وقماً وهماية. وهذه الصيغة تزيل تاولات مختلفة بسبب احتقارها إلى الدقة، فهي على سبيل المثال، تترك الباب مفتوحاً أمام إمكان السماح بأنواع أخرى من الاستنساخ، قد لا يكون التوالد والتنكسر هما هدفها المباشر، وقد نضع لنا من قبل أن الاستنساخ بقصد التوالد والتنكسر هو وحده الذي يقر الإعلان أنه غير مسموح به. وقد يعلن أن الهدف من الاستنساخ هو خدمة البحث العلمي الأساسي ذاته

الثورة في علم الهندسة الوراثية وتطور الإنسان

وتطويرها، أو إنتاج أجنة بشرية لاستعمال خلاياها في علاج أمراض وراثية، أو توفير أعضاء بشرية لزراعتها في المستقبل، وبعد الانقسام.

وحول مفهوم كرامة الإنسان، من المفهومات التفكيرية بأن الهند الأول من «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري، وحقوق الإنسان» نص على أن «الجينوم البشري يشكل الوحدة الأساسية لجميع أعضاء الأسرة البشرية، كما يعني ضمتها الاعتراف بكرامتهم وبتوهمهم، وفي معنى رمزي يمكن اعتباره إرثاً مشتركاً للبشرية جمعاء». وثناياناً القيمة بصدد المعنى المعكّن استخلاصه من هذه الصيغة: هل يتعين علينا أن نفهم منها أن كرامة الكائن البشري، تجد تعبيرها في الجينوم البشري أساساً، وأن الجينوم البشري هو الذي يعطي للإنسان قيمته ويجسد كرامته؟ لا شك في أنه في هذه الحالة، سيذهب أن الأساس الوحيد لجميع أفراد الأسرة البشرية هو أساس بيولوجي محض، يتجسد ويتحدد بالضبط في الجينوم البشري. وتتقوى احتمالات هذا التأويل بسبب أن الفقرة الثانية من الهند تقسم، تقسم توزيعاً وتعدلاً بين الجينوم البشري من جهة، والاعتراف بالكرامة الإنسانية وبتنوع الجنس البشري، من جهة ثانية. وهذا الاتيهاض يكاد يوحي بأن خصائص الكرامة الإنسانية، يمكن أن تنزع عن جميع أولئك الذين يحتفل أن يولدوا في المستقبل عن طريق عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، كما تعارض في الاستنتاج البشري.

والظاهر أن الهند الثاني يعالج قضايا من التمييز السابق وبخصوصاً عندما يؤكد أن «لكل شخص الحق في أن تحتزم كرامته وأحقوقه بغض النظر عن خصائصه الجينية، وأن كرامة الإنسان تفرض ألا يختزل الأفراد إلى خصائصهم الجينية، كما تفرض أن يحترم قدرتهم وتوهمهم». ولكن يبدو أن هذا التعديل لا يبدو أن يكون تطبيقاً لمبدأ أساسي نص عليه المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تقول: «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق...». والفرق إنما يكمن في أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يستند إلى أساس بيولوجي، وكيف يمكنه ذلك، والتحال أن البشر في الطبيعة لا يولدون أحراراً ولا متساوين في الحقوق، وأن هاتين الصفتين الحرية والمساواة، إنما جرى الاعتراف بهما تدريجياً خلال مسيرة التطور التاريخي للمجتمعات البشرية وثقافتها.

وربما كان من الأنسب إبراز فكرة أن استبدال التكاثر والتوالد عن طريق الإنجاب الطبيعي بتقنيات الاستنساخ البشري، بشكل بالنسبة إلى الأسرة البشرية، على المستويات البيولوجية والدينية والفلسفية والأخلاقية، حالة شاذة تعكس بالكرامة الإنسانية، فهذا المشروع لتوليد كائنات بشرية تكون نسخاً طبق الأصل عن بعضها، يعد خروجاً عن لأفوس الطبيعة، بسبب أن إرادة خارجية هي التي تقوم بعمليات التدخل والتصرف في الجينات، وهي طريقة الإنجاب، انطلاقاً من تصور خاص من الكائن البشري، وطبقاً لخصائص محددة ومبرمجة سلفاً، ولتلبية

هذا الانتهاك، ربما كان من المستحسن التشديد على فكرة أن كرامة الإنسان، ووحدة الأسرة البشرية، هما اللتان تفتحان الجينوم البشري قيمته. وبالتالي هما اللتان كان من المفروض أن تحفظا بالرعاية والحماية الخاصة. ومن ناحية أخرى، عندما بحث البند السابق على اعتبار الجينوم البشري رمزيا لإرثا مشتركا للبشرية جمعاء، علينا أن نفهم من هذه العبارة أن الجينوم البشري يلخص في الوقت ذاته إلى الإنسانية جمعاء، وإلى كل فرد من أفرادها على حد، مما يعني أن الإنسانية ذاتية مسؤولة عن المحافظة عليه، وعلى حمايته من جميع عمليات التدخل والتصرف فيه. وكذلك من جميع أشكال الاتجار والاحتكار.

إن التحليل السابق، يختلف عندما نطرحها عاما بأن معظم الأسباب التي بموجبها يسر «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» منعه للاستنساخ البشري، هي أسباب يبدو أنها ذات طبيعة بيولوجية أكثر منها اجتماعية أو ثقافية. في حين أن منطق التطور التاريخي والتطور الحضاري، يقضي بأن العكس هو الصحيح، أي أن الأسباب الاجتماعية والثقافية هي التي من المفروض أن تكون، في هذا السياق، أكثر بروزا. وهذا ما سنستعمله هنا لملاحظته من كتب، في النصوص الأوروبية المتعلقة بهذا الموضوع.

٥ - إشكالية الاستنساخ البشري في النصوص الأوروبية لحقوق الإنسان

سنذكر هنا على بعض النصوص الأوروبية المتعلقة بإشكالية الاستنساخ البشري من منظور حقوق الإنسان، وفيينا لذلك، هو أن أوروبا كانت تساهمة في هذا الميدان، كما أن منع الاستنساخ البشري يعتبر من حيث المبدأ، مقبولا بصفة عامة في دول هذه القارة، بينما لم يتضح الموقف بشأنه بعد في الولايات المتحدة الأمريكية. إذ الطاهر أنه من الصعب، في هذه البلاد، ضبط وتقييد مسار البحوث العلمية في مجال الهندسة الوراثية، نظرا لهيمنة وتقود الشركات الاحتكارية الكبرى. وما تحقّق في هذا المجال حتى الآن، يتلخص في كون مجلس النواب الأمريكي، قد صادق، على مشروع قانون يمنع استنساخ الأجنة البشرية (Human Cloning Prohibition Act)، وذلك في 21 يوليو 2001، وهو مشروع يعرض المخالفين إلى عقوبة سجن تصل إلى عشر سنوات، وكذلك إلى غرامة مالية، أوتها مليون دولار. ولكن هذا المشروع، لم يحرز حتى الآن التصديق النهائي من طرف مجلس الشيوخ الأمريكي، وعموما يمكن القول إنه رغم مواقف «اللجنة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات» لا توجد في الولايات المتحدة الأمريكية حتى الآن، قوانين فيدرالية تمنع أو تبيح الاستنساخ البشري بشكل واضح. وما هو متوافر ومنجز عمليا على المستوى الفيدرالي، ينحصر في مجموعة مبادرات محدودة، هي اتجاه إقرار منع صريح للاستنساخ البشري، قامت بها بعض الولايات لا تتجاوز الطعن، والقانون الفيدرالي الوحيد المتوافر بخصوص هذا الموضوع، يتعلق

التوجه مع علم الهندسة الوراثية وبحقوق الإنسان

فقط بمنع تمويل البحوث العلمية في مجال استئناس الأجنة البشرية، من طرف المثل الفيدرالي العمومي. وطبقا، فإن هذا القانون رغم محدوديته، يشير استثناء مراكز الضغط العلمية والمالية⁽¹⁴⁾.

نعود إلى موضوع النصوص الأوروبية ذات الصلة بإشكالية الاستئناس البشري من منظور حقوق الإنسان، فبالإضافة إلى الإعلان العالمي حول الجينوم ... السابق الذكر، صدرت على المستوى الأوروبي، مجموعة أخرى من النصوص تناولت أهم الإشكالات الجديدة التي تطرحها ثورة الهندسة الوراثية، ومن بينها - بوجه خاص - إشكالية الاستئناس البشري، والافتقار للانتهاء في التوليد الأوروبية، أنها تعكس مجهدا كبيرا لتلافي النواقص والتكررات التي شابت الإعلان العالمي حول الجينوم البشري. وسيظهر لنا ذلك جليا من خلال إلقاء نظرة استطلاعية، على أهم وثيقتين أوروبيتين موجودتين حتى الآن، في مجال أخلاقيات الطب والبيولوجيا، وبداية نأخذ بالقول إن هاتين الوثيقتين، وعلى ضرر موقف الإعلان العالمي حول الجينوم البشري...، تحصران الاهتمام في موضوع الاستئناس البشري من أجل التوالد والتكاثر، ولا تتطرقان إلى موضوع - الاستئناس البشري من أجل العلاج، أي استئناس أجنة بشرية يفرض استعمال خلاياها في علاج أمراض وراثية⁽¹⁵⁾.

- أولا، الاتفاقية الأوروبية حول حماية حقوق الإنسان كرامة الكائن البشري، تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب:

تهدف هذه الاتفاقية إلى إبراز وتوضيح حقوق الإنسان الأساسية في مجال الطب والهندسة الوراثية، وقد جرى إعدادها وتحتفظ بها في نطاق المجلس الأوروبي⁽¹⁶⁾، الذي وافق على مشروعها الأول في 4 أبريل 1997، ولا تزال هذه الاتفاقية حتى الآن، مفتوحة ومعمروضة للتوقيع والتصديق النهائي، وفق مسطرة محددة أقرها المجلس المذكور، وتشتمل هذه الاتفاقية على ثمان وثلاثين مادة أو بند، جملها مستوحى من المبادئ العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبحسب ما جاء في بندها الأول، فهي تسعى إلى التمسك على «حماية كرامة الشخص واحترام حقوقه وحرياته الأساسية تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب»، ووفقا لما جاء في بندها الثاني، فهي تعمل كذلك من أجل «أن توضع مصلحة الكائن البشري فوق أي اعتبار آخر يتعلق بالبحث العلمي...». وقد أضيفت إلى هذه الاتفاقية، في فترة لاحقة، مجموعة من البروتوكولات تتعلق بمواضيع أخرى مثل: زراعة الأعضاء البشرية، البحوث العلمية حول الأجنة البشرية، الهندسة الوراثية، وبمقتضا هنا بصفة خاصة، البروتوكول الإضافي المتعلق بالهندسة الوراثية، والقاضي بمنع استئناس الكائنات البشرية، وقد تمت الموافقة عليه في باريس، بتاريخ 12 يناير 1998، وترك زعن إشارة الدول الأعضاء من أجل التوقيع النهائي.

تتمس ديماجة الاتفاقية الأوروبية على «ضرورة احترام الكائن البشري باعتباره فردا له هويته المتميزة، وكذلك باعتباره متغيا إلى الجنس البشري»، وهي ما يخص موضوع الاستئناس

البشري، الذي ينعنا هنا بالدرجة الأولى، طُرد ورد بصدمه في العيباجة نفسها: «إن تشبيهه الكائن البشري وتحويله إلى أداة، عن طريق طلق كائنات بشرية تكون نسخاً جينية طبق الأصل من بعضها، هو عمل ينتهك حرمة وكرامته. وبالتالي يعتبر استعمالاً سيئاً للطب والبيولوجيا». ويتعين علينا أن نفهم أن مفهوم كرامة الإنسان لا يحيل في هذا السياق، إلى الإنسان كفرد وشخص فحسب، بل إنه يحيل أيضاً إلى الإنسانية جمعاء. وقد جرى التصميم على منع الاستنساخ البشري في البدء الأول من هذا البروتوكول هي الصيغة الآتية: «تعتبر ممنوعة جميع عمليات التدخل أو التصرف في التجينات البشرية التي هدفها توليد كائن بشري يكون نسخة جينية طبق الأصل لإنسان آخر، ميتاً كان أو لا يزال على قيد الحياة».

ومن الناحية النظرية، يمكن القول إن مقتضيات هذا البروتوكول، أصبحت نافذة المفعول ابتداء من أول مارس 2001. وبصفة خاصة بالنسبة إلى الدول التي وقعت وصادقت عليه بصفة نهائية. حتى ذلك التاريخ. والملاحظ أن عدد الدول التي تطبق عليها تلك الصفة، لم يتجاوز خمس دول، إلى غاية التاريخ المذكور. وهناك أربع وعشرون دولة أخرى، من بين أعضاء المجلس الأوروبي الثلاثة والأربعين، لم توقع على هذا البروتوكول سوى بالأحرف الأولى. مما يعني بوضوح أنها لم تصادق عليه نهائياً حتى ذلك التاريخ. ومن بين هذه الفئة، هناك لثلاثي دول تنتمي إلى الاتحاد الأوروبي. ومن بينها فرنسا التي اعطت الأولوية بتعويضها الكبير في مجال أبحاث الهندسة الوراثية. وكانت، كما نعلم، الصيغة التي استضافت الحيوانات المنوية، فإنها حسب علمنا لم توقع على هذا البروتوكول ولم تصادق عليه حتى ذلك التاريخ.

وينص هذا البروتوكول الإضافي، على منع الاستنساخ البشري، معتمداً في ذلك على أسباب ذات طبيعة اجتماعية أكثر منها بيولوجية. وكان الأمر يتعلق بمحاولة لتدارك ما أُفعل في الإعلان العالمي السابق الذكر. وقد جاءت صيغة النع على الشكل التالي: «إن استنساخ وتوليد كائنات بشرية تكون نسخاً جينية طبق الأصل من بعضها، هو شكل من أشكال تشبيه هذه الكائنات وتحويلها إلى مجرد أدوات (Instrumentalisation). وهذا عمل يتنافى مع الكرامة الإنسانية». ومن الواضح أن هذا التبرير لمنع الاستنساخ البشري، يعمل نوعاً من الجدد، وخصوصاً عندما يؤكد أن عمليات التدخل والتصرف في الجينوم البشري، بهدف استنساخ كائنات بشرية تكون هوياتها الجينية متطابقة، يعدّ ضرباً من ضروب التشبيه البيولوجي للإنسان، أي يعدّ استعمالاً مقصوداً للبشر باعتبارهم مجرد وسائل وأدوات مسخرة. والظاهر أننا هنا أمام تبرير يسمح، حسب بعض الاجتهادات، بمساءلة الاستنساخ البيولوجي للبشر بالرق والعبودية، أي أن توليد وإنتاج كائنات بشرية هي المختبرات، تكون نسخاً جينية طبق الأصل من بعضها، وخاضعة لوصفات جسمية وعقلية محددة مسبقاً، يشكل انتهاكاً للحرية الإنسان وكرامته، يمكن أن يعادل من حيث الخطورة، بوضع الإنسان في عهد الرق والعبودية⁽³⁴⁾.

- ثانياً: هيئة الحقوق الأساسية لمواطني الاتحاد الأوروبي

لقد وافقت دول الاتحاد الأوروبي (L'Union Européenne)، الخمسين عشرة، في شهر يونيو ١٩٩٩، وبمدينة نيس الفرنسية، على مشروع ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي. وبعد هذا النص الوثيقة الأوروبية الرسمية الثانية التي تبنى من منظور حقوق الإنسان هي تناولها للإشكالات التي تطرحها الهندسة الوراثية، ومن بينها إشكال الاستنساخ البشري. ولكن التوقيع على هذا المشروع والمصادقة النهائية عليه من طرف جميع دول الاتحاد، لم يتم إلا في ٧ ديسمبر ٢٠٠٠. ويتألف هذا الميثاق من ستة فصول وأربعة وخمسين بنداً. جمعت فيها سائر الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها جميع مواطني دول الاتحاد الأوروبي. في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهي حقوق كانت من قبل موزعة ومشتتة في وثائق مختلفة. تعتمد على دول هذا الاتحاد.

ويعتبر في هذا الميثاق البلد الثالث من فصله الأول- الذي حمل عنوان: الكرامة الإنسانية، ذلك لأنه يؤسس حقوقاً مدنية جديدة لم يتم التعميم عليها من قبل- سواء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. من تلك الحقوق:

- مبدأ حرمة الإنسان وتكامل وحدته الجسدية والعقلية. وهذه مسألة في غاية الأهمية عندما نفكر فيها من منظور التفكير العقلاني التقليدي في أهداف الهندسة الوراثية والطب خاصة أننا في أيامنا هذه، أصبحنا نرى الجسم البشري بالمرآة والخاصة وغداً، يصبح بالتدريج، موضوعاً للتاجر على المستوى العالمي، وسلسلة متداولة في أسواق وأعداء لخطرة الهيمنة والاحتكار.

- ثم هناك مبدأ رفض الممارسات التي تتم تحت شعار الدعوة إلى تحسين النسل البشري (Eugénisme)، من طريق استطفاء وانتقاء الجينات، وإنتاج كائنات بشرية طبقاً لمواصفات معينة، إن هذه الحركة، التي ترجع أصولها الأولى إلى القرن التاسع عشر، يمكن أن تتجدد أمالها في توفير الظروف والشروط العلمية، الأولية لظهور بشرية يزعم أنها ستكون ممتازة عن غيرها وجيهاً، ومتفوقة عقلياً، وذلك بفضل إنجازات ثورة الهندسة الوراثية، خاصة فيما يرجع إلى الإمكانيات المتاحة حالياً للانتقاء الجيني للمواليد الجدد. ومن يدري فعل علماء الهندسة الوراثية بما باتوا يفعلونه من كفاءات وإمكانات هائلة لتغيير طبيعة الأحياء، قد يهجون اليوم لتجدد انحصار الحركة المذكورة، للقضاء على سلالات بشرية يزعم أنها متحطمة، وذلك تحت ذريعة حماية المجتمع وتطهيره، وينعشون أمالها في تحقيق مشروع إنتاج سلالة بشرية متفوقة وراثياً، وغالبية من جميع الطوائف الفرضية^(١٦).

- وأخيراً هناك التأكيد على مبدأ منع الاستنساخ البشري من أجل التفكير، لأنه يستدعي القيام بعمليات تدخل وتصرف في الجينات. وبعد شكلاً من التفرقة والتمييز، ويستعمل البشر كما لو كانوا مجرد سلع ويضائع للاستهلاكه ونتيجة لذلك كله، فهو يتعارض مع حقوق الإنسان.

٦ - هل يجوز اعتبار الاستنساخ البشري جريمة ضد الإنسانية؟

أمام التحدي الكبير الذي تتيحه بعض الشركات العلمية العالمية لمواصلة استثماراتها وأبحاثها في مشروع استنساخ الإنسان حتى نهايته، وأمام الاتهامات المحتملة والأخطار المحدقة بهذا المشروع، سارعت إلى إدانته، إلى جانب المنظمات الرسمية التي ذكرناها سابقاً، كثير من المنظمات غير الحكومية، من هيئات دينية وأخلاقية وحقوقية. بل ذهب بعضها إلى أبعد من الإدانة، إذ لم يتردد في نعت المشروع، بأنه في حالة ما إذا تحقق، سيعد بمثابة جريمة ضد الإنسانية (Crime contre l'humanité)، وفي هذا الاتجاه يمكن إخراج التصريح الذي أدلت به السيدة نويل لونوار (Noëlle Lenoir)، الرئيسة الحالية للمجموعة الأوروبية لأخلاقيات العلوم والتكنولوجيات الجديدة، إلى جريدة لوموند الفرنسية، حول موضوع الاستنساخ البشري. لقد أعلنت فيه أن «صناعة وإنتاج بشر مستنسخين يجب أن يعتبر جريمة دولية بالغة الخطورة، لكونها تمس مجموع المجتمع الدولي»^(١١)، وفي السياق نفسه، ناشدت العصبة الفرنسية لحقوق الإنسان، الوجود مقرها باريس، في بيان لها موضح في ٢٧ نوفمبر ٢٠٠١، ناشدت جميع دول العالم اعتبار «الاستنساخ البشري من أجل التكاثر جريمة ضد الإنسانية، تدخل ضمن اختصاصات المحاكم الجنائية الدولية»^(١٢)، ويصد هذين الوثقتين، ومواقف أخرى معطاة لها كثيرة، يتناول إلى ههنا سؤال في غاية

الأهمية: كيف يجوز اعتبار الاستنساخ البشري جريمة ضد الإنسانية؟

إن التفكير في هذا السؤال يتطلب منا البدء بتعريف مفهومنا للإنسانية (Humanité)، وجريمة ضد الإنسانية. بالنسبة للمفهوم الأول نلاحظ أنه، كما يتناول اليوم في الأدبيات الأخلاقية والقانونية، يحمل دلالة معنوية عميقة وواسعة، من المؤكد أن الفضل في بلورتها وإغنائها، يرجع أساساً إلى فلسفة حقوق الإنسان وتطورها، وكذلك إلى الأفكار والمضامين الجديدة التي حملتها الإعلانات والوثائق الدولية في مجال حقوق الإنسان، كما يعود هذا الفضل أيضاً إلى ظهور وذويع المصطلح القانوني الجديد: جريمة ضد الإنسانية. وقد ساهمت الدلالة الواسعة لمفهوم الإنسانية، في رسم حدود واضحة بين «إنسان حقوق الإنسان» من جهة، وبين «الإنسان البيولوجي» من جهة ثانية، أي بين صورة الإنسان كما تقدمها لنا فلسفة حقوق الإنسان، وبين صورته كما تقدمها لنا البيولوجيا والهندسة الوراثية، هي المرحلة الحالية من تطورها. وقد نرتب على ذلك أن مفهوم الإنسان كما تقدمه لنا النصوص المختلفة المتعلقة بحقوق الإنسان، اضطر يرفض نفسه كمنسجمة اجتماعية وثقافية وسياسية وأخلاقية، أكثر مما يحصل للمفهوم العلمي عن «الإنسان البيولوجي». ومن ناحية أخرى، وبموازاة مع ما سبق، فإن كلمة «الإنسانية» أصبح لها معنى أوسع وأعني من مفهوم الجنس البشري كما تعرفه البيولوجيا.

النزعة نحو علم الهندسة الوراثية وعلوم الحياة

وليس خافيا أن مصطلح «جريمة ضد الإنسانية» حديث العهد بالظهور والتداول، إلا أنه لم يدخل إلى القاموس القانوني إلا في منتصف القرن العشرين تقريبا. كما أننا لم نسمع الحديث عنه للمرة الأولى، إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وبالصيغة في أثناء محاكمة قلادة النظام النازي في سنة 1948، بمدينة نورمبرغ (Nuremberg) الألمانية. ويدل هذا المصطلح، في الخطاب القانوني المعاصر، على نوع خطير من الجرائم الجماعية، يرتكب غالبا خلال الحروب والنزاعات المسلحة، وهو يمس كرامة الإنسانية جمعاء. وقد تم التمييز عليه في القانون الدولي، بفرض حماية البشرية من الانتهاكات القطعية لحقوق الإنسان التي تحدث خلال الحروب.

ويصعد اقتراح استعمال مصطلح «جريمة ضد الإنسانية» في السبيل الذي نهتم به دراستنا، وهو إشكالية الاستساخ البشري، تبادر إلى الذهن هذه التساؤلات: كيف نتصور وجود علاقة لتناول وتكافؤ بين هذا النوع من الجرائم، وبين الاستساخ البشري، الذي هو مجرد تجارب وعمليات جينية تتم داخل المجال العلمي، ولا علاقة لها بالحروب من قريب ولا من بعيد؟ وهل من الجائز إقامة توازن بين «الجرائم ضد الإنسانية» وما يمكن أن يسمى «جرائم الانتقاء الجيني» التي يتهم العلماء بممارستها في عمليات الاستساخ؟ وكيف يحق لنا الحكم بأن إنتاج وتوليد كائنات بشرية هي المختبرات، تكون نسطها طبق الأصل عن بعضها البعض، ووهنا كواشحات مستنسخة وعملية جديدة مسبقا، بعد شكلا من أشكال «الجرائم ضد الإنسانية» يعاقل من حيث الحقوق مساوية التعذيب والرق والعبودية، والتطوير المعرفي؟

<http://Archivebeta.Bakhrift.com>

قد تبدو هذه التساؤلات مجرد تساؤلات اقتراحية، أو سابقة لأوانها، وإن الأهمية الكافية عنها، في حاجة إلى زمن ضروري كنهما تتضح وتتضح، ولكن المؤكد الآن، هو أنها تساؤلات حاضرة بقوة في النقاش القانوني والأخلاقي الدائر في الفكر المعاصر، حول إشكالية الاستساخ البشري. وفي هذا النقاش، تتواجه حاليا مجموعة متضاربة من المواقف والآراء، وبإمكاننا أن نميز فيها بوضوح، رأي القصور الموقف الذي يقترح أن يعاقل الاستساخ البشري بالجريمة ضد الإنسانية، وهؤلاء، لا يوزعم الاجتهادات للتبرير، فهم يقولون إن الغاية من استعمال مفهوم الجريمة ضد الإنسانية، ليست هي حماية الجنس البشري، محددا بخصائصه البيولوجية المعروفة فقط، بل هي بالأحرى حماية الإنسانية جمعاء، حسب المعنى الثقافي والاجتماعي الواسع، الذي اكتسبه هذا المفهوم عبر السهورة التاريخية لتطور البشرية وثقافتها ومنظوماتها القيمة: أي حماية كل إنسان باعتباره فردا تسبح وحده، وفي الوقت ذاته، حمايته باعتباره منتسبا إلى المجموعة البشرية بالقدر نفسه من الحقوق والتواجبات، وهي هذا الاتجاه يمكن إضاه دالة مصطلح «جريمة ضد الإنسانية» بإضافة جديد، بحيث يصبح مفهوما في مجال الهندسة الوراثية أن «الجريمة ضد الإنسانية» تعني «القيام بعمليات منظمة

ومنهجية وواسعة النطاق، هدفها التدخل والتصرف في الجينوم البشري، بقصد إنتاج وتوليد كائنات بشرية هي المختبرات، تكون نسلها جينية طبق الأصل بعضها من بعض، وولغا لمواصفات جسمية وعقلية محددة بكيفية مسبقة، إن من شأن هذه الإضافة أن تفتح باب الاجتهاد في مجال الفكر الحقوقي، وتساعد على صياغة مبررات منع الاستنساخ البشري، تكون معقولة ومشروعة في آن واحد (17).

وحسب المعلومات والتصوص التي تمكنا من الاطلاع عليها حتى فترة تحرير هذه الدراسة، فإن حظر الاستنساخ البشري وتجريمه لا يزالان غير منصوص عليهما في أي دستور من دساتير الدول المشاركة في منظمة الأمم المتحدة. وما هو متوافر في مجال التشريعات حتى الآن، لا يعدو أن يكون:

- إما إعلانات ذات توجه عالمي، صادرة عن الأمم المتحدة ومنظماتها؛ أو اتفاقيات ومواثيق ذات توجه قاري أو إقليمي، أوروبي على سبيل المثال.
- وإما بيانات وتوصيات منبثقة عن مؤتمرات أو مجامع ومجالس دولية، أو منظمات المجتمع المدني.

وقد لا تعدو الصواب إذا قلنا إن جل هذه التصوص ليس له طابع إلزامي، إذ الأمر يتعلق، في غالب الأحيان بنصوص هي إلى الآن، نصيحة الحكومات والمؤسسات، تمت انطلاقا من نصوص تشريعية موجودة مسبقا بها. وهي تطلق هذه النصوص الجديدة، بغل منع الاستنساخ البشري، بالإحالة إلى أن هذا المنع هو امتداد للمنح القانوني المفروض فعليا على الممارسات والمعاملات اللا إنسانية التي تحط من كرامة الإنسان، ومنها بصفة خاصة ممارسة التعذيب، وكذلك تلك التي تدرج مادة في حالة الترق والمعبودية، وهي التفرقة والتجهيز العنصري، وفي أيديولوجيا الدعوة إلى تخمين النسل البشري عن طريق التلقيح العرقي والانتقاء الجيني.

وفي جميع هذه الحالات، التي يبرز فيها حظر الاستنساخ البشري، بالإحالة إلى مبدأ الدفاع عن حقوق الإنسان وكرامته، علينا أن نفهم أن كرامة الإنسان تعني في هذا السياق، كرامة الإنسان كشخص، وكرامة الأسرة البشرية جمعاء، سواء هي الحاضر أو هي المستقبل. وهكذا تصبح كرامة الإنسان، من خلال المنظور الأخلاقي والقانوني الجديد، وكأنها قيمة انطولوجية، لا يجوز أبدا اختزالها إلى خصيلة المعارف البيولوجية المتوافرة حاليا عن الجنس البشري، ولا إلى تلك التي يتوقع توافرها في المستقبل. إنها بالأحرى مثل أعلى، من خلاله وبوساطته، يصبح بالإمكان مناهضة جميع أشكال الممارسات، في مجال البحوث العلمية وغيرها، التي ينظر إليها على أنها تشيخ الإنسان وتحوله إلى أداة وموضوع للاستهلاك، وبخاصة في الزاد.

٧ - الاستمساخ البشري والهندسة الاقتصادية

نعتقد أن التعليقات السابقة لا تكفل من دون الحديث من وجه آخر منطب الثورة المتحققة في الهندسة الوراثية، نادراً ما يتكشف عنه، فليس سرا أن الهاجس الاقتصادي أضفى هو المهيمن على مشاريع البحوث حول الجينوم البشري وتطبيقاتها. وأن التكنولوجيا الحيوية المتقدمة، باتت ترتبط برهان الصالحات الاقتصادية والتجارية للدول الكبرى، وفي كثير من الأحيان على حساب كرامة الإنسان وحقوقه. إن البحوث العلمية في هذا الميدان فتحت صناعات جديدة مزدهرة في الاقتصاد العالمي المعاصر، وبوسيلة للاغتناء والشهرة بالنسبة إلى الممارسين فيها. وهذه الصناعة ساهمت في ظهور شركات متخصصة، ومهن حرة حديثة: كمهنة النساء الحاضنات، والنساء المؤجرات لأرحامهن، والنساء البائعات لبويضاتهن، والرجال الشاجرين في حيواناتهم المنوية، أو في خلاياهم وجيناتهم، كما أن بعض العلماء والباحثين في ميدان التكنولوجيا الحيوية، شدوا مستعدين لتحويل مسار النبيل للبحث العلمي، واستبدال الجانب المعرفي والإنساني فيه، بالجانب المادي والتفني المباشير، وذلك تحت تأثير الإغراءات المالية العظيمة المعروضة عليهم من طرف الشركات الاحتكارية الكبرى، كي يواصلوا أبحاثهم في ميادين حيوية معينة بالذات. ومنهم من اعتنقوا بصدق، في الوقت نفسه، بين المسئلة الأكاديمية للعلماء وعقلية رجال الأعمال والشركات حتى ليبدو أن منهم الأكبر غدا هو تنمية الأسهم في البورصة الجديدة للحيوانات.

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

إن التمعن العميق في هذه الظاهرة الاقتصادية الجديدة، يحثنا على أن تأخذ على محمل الجد ما كتبه باحث معاصر بارز في هذا الميدان، هو دافيد شوك David Shuk، في مقال مهم وعشير، نشره منذ حوالي خمس سنوات، تحت عنوان «الراسمالية الحيوية: ما هو ثمن الثورة الوراثية؟». ومن جملة ما ورد فيه أن الهندسة الوراثية ستتحول في مطلع القرن الواحد والعشرين إلى عنصر بالغ الأهمية في الاقتصاد العالمي، وأن النظام الجديد المنتظر، يمكن أن يوصف بأنه «راسمالية بيولوجية» (Bioxapitalisme) (١٧). وبخصوص هذا العهد الجديد المنتظر حلوله، يقول أكسيل طان Axel Tanne، في المقالة نفسها التي أحتلنا إليها في مستهل هذه الدراسة: «إن الباب سيبقى مفتوحاً على مصراعيه أمام الاحتكارات وقوى السوق وحدها، وهذه كما نعلم، نادراً ما تكثر بالقيم أو بالأخلاق، إنها هي التي ستفرض، على الأبحاث في ميدان الجينوم البشري، شروطها وتوجهاتها، بغض النظر عن أي إحالة إلى الأخلاق والقيم» (١٨).

هناك صديد من الشركات العلمية تستثمر حالياً في ميادين التكنولوجيا الحيوية، أغلبها يوجد في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا. هذه الشركات يبدو أنها تطووش الآن مسابغا مجموعاً من أجل جني ثمار الثورة المتحققة في الهندسة الوراثية. والفوز بامتياز استمساخ أول

كانن بشري^(٢٢)، وقد اتخذ هذا المجال السريع، من أجل إنتاج أول كانن بشري مستنسخ، أبعاداً إعلامية كبيرة تكشف لنا عن واحد من الانحرافات الخطيرة للعلم المعاصر.

هناك إذن تناقض كبير بين المصالح العلمية والاقتصادية على المستوى العالمي، تناقض يزداد تاجعا بفعل الظروف الجديدة التي خلقتها ظاهرة العولمة. والمؤسف أن المجتمع الدولي وجد نفسه متفرجا، وعاجزا تماما عن التدخل لإيقاف هذا المسباق. إنه عاجز حقا، لأنه لم يستطع حتى الآن الاتفاق على خطة موحدة، من أجل إقرار منع عالمي للاستنساخ البشري، يكون ملزما للجميع، فلا شيء من هذا القبيل تحقق حتى يومنا هذا!

وحسب علمنا، هناك فقط فكرة أولية عن مشروع من هذا القبيل، لا تزال هي طور التأمل والاختراع، داخل اروةة الأمم المتحدة، ويتعلق الأمر بمشروع «اتفاقية دولية لمنع استنساخ كائنات بشرية بغرض التوالد والتكاثر». وإذا ما سلوت الأمور على ما يرام، يرجع صدور هذه الاتفاقية الجديدة في غضون السنتين القادمتين. وترجع فكرة هذه الاتفاقية إلى مبادرة مشتركة كانت ألمانيا وفرنسا قد قامتا بها، في ٩ أغسطس ٢٠٠١، أي غداة تأكيد فريق الطبيب الإيطالي سوفيرولو أنتوري، عزمه على الخفي في مشروع استنساخ الإنسان إلى نهايته. وكانت لجنة من خبراء الأمم المتحدة، قد أجرت فعلا أوليا لهذا المشروع، في نهاية فبراير ٢٠٠٢.

ويهدف مشروع هذه الاتفاقية بالأساس، إلى إقرار منع سريع واضح للاستنساخ البشري، يكون له مفعول إلزامي على الصلابة العالمي. ومن المتوقع أن تقوم اللجنة المذكورة بدراسة ثانية للمشروع المقترح، في شهر سبتمبر ٢٠٠٢، وبعدما تقدم في شأنه تقريرا إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة. وإذا ما تبنته هذه الجمعية، فإن ذلك يعني الانطلاق الفعلي في صياغة هذه الاتفاقية، التي يروج أنه سيتم التوقيع فيها على منع الاستنساخ البشري من أجل التوالد والتكاثر، باعتباره «جريمة ضد الإنسانية» بالمعنى الذي حملناه سابقا، ولكن من حيث الشكل فقط. وليس من حيث طبيعة العقوبات المحتملة اقترانها^(٢٣).

٨ - خاتمة: بين خطوة الإنسان وحيد حرية البحث العلمي

الآن يبدو هذا الخطاب الأخلاقي الجديد، تجاه مظاهر التقدم العلمي المعاصر في ميادين التكنولوجيا الحيوية، في كثير من جوانبه كارثيا! وهذه التجان الأخلاقية المتزايد صديها ونفوذها باستمرار، وتلك الإعلانات والاتفاقيات والمواثيق التي تحدثنا عنها في متن هذه الدراسة، ألا تشكل بدورها حواجز حقيقية أمام البحث العلمي، في ميادين يسعى المشتغلون فيها، من حيث المبدأ على الأقل، إلى تحسين ظروف حياة الإنسان والتخفيف من معاناته؟ هذه التعامد من الأستاذ، كثيرا ما تطرح في الندوات العالمية، التي تنعقد لدراسة إشكالية انعكاسات الثورة الحالية في علم الهندسة الوراثية، على قيم حقوق الإنسان، وعلى مستقبل البحث العلمي.

الكثرة مع علم الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان

وهناك بالتأكيد فئات من العلماء ومناصريهم من السياسيين والفكرين، ينتقدون - علانية - مضامين ذلك الخطاب. ويطالبون بالبحر برفع جميع القيود عن حرية البحث العلمي. وترك العلماء يواصلون أبحاثهم في مجال تحسين النسل البشري، مفترضين «أن أي شيء يمكن فعله لتحسين أنفسنا ليس فقط مقبولا أخلاقيا، بل هو أيضا أمر حتمي»⁽¹⁾. وهناك مواقف أخرى بارزة، يدافع أصحابها صراحة عن حق استئساخ الإنسان، ويبدون بالتحرب العلة على البحوث العلمية في هذا المجال. وبزعة الخطاب الأخلاقي الجديد، لتنافسه للتقدم في ميادين التكنولوجيا الحيوية، من تلك المواقف نذكر بصفة خاصة: كتابات العالم الفيزيائي الأمريكي الدكتور ريتشارد سيد، Richard Seed، وكتاب جريجوري إينس Gregory E. Pence، من يخاف استئساخ الإنسان، والإعلان من أجل الدفاع عن الاستئساخ، وعن حرية البحث العلمي، الذي أصدره حوالي ثلاثين باحثا وعلماء ينتمون إلى مختلف دول العالم الغربي، ولكن أغليتهم من الولايات المتحدة الأمريكية⁽²⁾.

وبصدد موضوع حرية البحث العلمي، نلفت النظر هنا، إلى أن الإعلان العالمي حول الجينوم البشري، وحقوق الإنسان، قد حث على تشجيع البحوث العلمية في ميدان الهندسة الوراثية، وعلى السعي نحو إيجاد صيغ جديدة للتوفيق بين حرية البحث العلمي وضرورة احترام حقوق الإنسان وكرامته، وهي هذا الصيغتين نحن ندم الماشر على أن «صيح الأبحاث المتعلقة بالجينوم البشري، وبطريقاته، وبصفة خاصة في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب لا يمكن أن تعلق على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وعلى احترام كرامة الأفراد والمجموعات». كما نص البند الثاني عشر على أن «حرية البحث العلمي التي تصدر عن مبدأ حرية التفكير نفسه، ضرورية ولأزمة لتقديم المعرفة، ولكن تطبيقات البحوث العلمية في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والطب، والتي لها علاقة بالجينوم البشري، يجب أن تهدف قبل كل شيء، إلى تخفيف آلام البشر وتحسين صحة الأفراد والإنسانية جمعاء».

ومن دون خشية الوقوع في شرارة نزعة أخلاقية ماثوية ضجة، نعرض على ألا ترى في الصراع عبر التاريخ، بين القيم الأخلاقية والتقدم العلمي، سوى شكل من أشكال الصراع الأبدي بين الخير والشر، نقول إنما في عصرنا الحالي، وعلى خلاف عصور سلفت، تقدر العلم حق قدره، ونعي جيدا أن البشرية لا يمكنها أن تستغني عنه إطلاقا من أجل تحسين ظروف الحياة في حاضرها ومستاتها في المستقبل لأجيالها المقبلة، وقد كان تحرر البشرية عن طريق العلم مثلا أعلى في عصر الأنوار، وهو العصر الذي انبثقت فيه كما تعلم جميعا، الإزهاصات الأولى لتهاتل حقوق الإنسان. لقد نظرت فلاسفة ومفكرو ذلك العصر إلى سيورة تطور المعارف والعلوم وتقدمها، نظرة إعجاب وتفاؤل، واعتبروا أنها تصاحب فعلها في خلق طرق جديدة أمام مسيرة الإنسان وتحرره ربما تتلاقى مع فعله السياسية، ولكن هذه النظرة التفاؤلة عن التقدم

العلمي، يجب ألا تنسينا أن العلم لم يكن في يوم ما محايداً، وأنه كان واحداً من الأسباب الرئيسية لعديد من الكوارث التي حلت بالبشرية في الحقبة المعاصرة. إن سلطات العلم الجديدة، الناشئة عن تطور المعارف والتقنيات في ميادين الطب وعلوم الحياة والهندسة الوراثية، تتقوى في عصرنا المعاصر يوماً عن يوم، وإن إساءة استعمال تلك المعارف، والانحراف بها بعيداً عن القيم الإنسانية، هو أمر وارد حقا.

إن معظم التساؤلات التي تطرح اليوم، من طرف المثقفين لما يحدث في مجال التكنولوجيات الحيوية، هي تساؤلات مشروعة، وإن طلب عليها الطابع الافتراضي والتبيل الكلاسيكي، ولا بأس من أن نعيد طرح بعضها في خاتمة هذه الدراسة: هل تقوم الثورة في الهندسة الوراثية، إلى مجتمع أكثر حرية واقتناعاً، أم تراها ثورة غير منظمة وغير مفيدة ربما تقتضي على فكرة المساواة ذاتها. وتوسع الاختلافات القائمة بين البشر وتعمقها إلى حد يمكن أن نتخيل فيه البشر وقد أصبحوا أكثر من نوع؟⁽¹⁾، أليس من المرجح أن تشكل نتائج وتطبيقات هذه الثورة، أدوات علمية إضافية أخرى لزيادة هيمنة الدول المصنعة والمالكة للتكنولوجيات الحيوية، على البلدان الفقيرة؟ واحتكار المعرفة الوراثية من لدن المختبرات والمؤسسات العالمية الكبرى وحصر استخدامها في مجتمعات معينة، ألا يعني فكرة العرق المنزلي، ويقضي بالتالي إلى ظهور الوجود الجديدة للعنصرية في عهد العولمة والثورة الجينية؟ كما ذكرت بذلك نموة اليونسكو، المنظمة على هامش المؤتمر العالمي لعلمية الجينية وكراهية الأجانب الذي انعقد في خريف 2001، بمدينة دربان (Durban)، جنوب أفريقيا (Africa).

وهناك تساؤل آخر، ظل يلزم - ضمناً - جميع مراحل تحليل الإشكالية التي عرضناها، هل تستمد تلك النصوص التي تحدثنا عنها سابقاً، والهادفة إلى حماية حقوق الإنسان كما هو متعارف عليها في عالم اليوم، في ميدان الهندسة الوراثية، وهل تستمد طويلاً المبادرات الدفوية من أجل إصدار أخرى تكون أكثر دقة والزاماً، أمام تحديثات المبرورة الحالية للتقدم العلمي، وأمام إصرار العلماء والشركات الاحتكارية من وراءهم، على المضي قدماً في مشروع استنساخ الإنسان إلى نهايته؟ كإجابة مؤقتة عن هذا التساؤل نقول: نعم، ولكن إلى حين! ذلك أنه، إذا كنا نلاحظ أن الحرب العلة ضد الاستنساخ البشري تتسع فعلاً وتتواصل، فإن الشك يطغمرنا بصدها، في أن تكون نتائجها أسرع وأفضل من نتائج باقي الحروب العلة في عالم اليوم: ضد الفقر، ضد الطغرات، ضد انتهاكات حقوق الإنسان على المستوى العالمي، ونقصد هنا ما يعرف في الأدبيات الحقوقية بالجيل الأول والجيل الثاني من هذه الحقوق، أي الحقوق والحريات الأساسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولتعزيز هذا الرأي، نستأنس هنا بما كتبه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، المفكر الأمريكي المشهور بأطروحاته عن النهايات التي يشهدها عصرنا، حول الأبعاد التي ستأخذها

الثورة في علم الهندسة الوراثية وعلوم الإنسان

ثورة الهندسة الوراثية: «... ستكون النافع والمزايا التي توفرها الهندسة الوراثية كبيرة إلى الحد الذي لن يبقى معه من يكثرث بالاعتراضات الأخلاقية المثارة ضدها، وإذا ما وضعت العراقيل أمام هذه الثورة، وإذا ما منع استنساخ الإنسان في بلدان معينة، فهناك دول أخرى مستعدة دائما لتشجيع هذه البحوث واحتضانها، إن المنافسة الدولية في هذا الميدان، ستتسكن توازن الضمير الأخلاقي عند الكثيرين من الناس، ومن المؤكد أن إنجازات هذه الثورة ستتسكن خطرا حقيقيا، وقد تجعلنا أمام بشرية تتطور بسرعتين مختلفتين، ولكن من الحقيق أيضا أنها ثورة واقعة لا محالة، إذ هي من النوع الذي لا يمكن تجنبه ولا إيقافه» (٣١).

وليس لدينا من تعقيب على هذا الرأي، سوى التذكير بما لا نتوقف عن تعليمه لنا، دروس وتبر تاريخ الحضارات البشرية: إن المجتمعات البشرية قلما تطورت بعين الرضا إلى الفتوحات العلمية الكبرى في عصرها، وقد حاولت دائما منعها وعرققتها من خلال سلطات مؤسساتها الدينية والسياسية، ولكن المطاف نقالها ما كان ينتهي بها، تدريجيا، إلى تبنيها وقبولها كجزء من حياتها واقتصادها وقيمها. ويبدو أن ثورة الهندسة الوراثية، المرجح جدا أن تكفل قريبا باستنساخ الإنسان، أن تحيد من هذه الشائكة ولعل الزمن وحده كفيل بتكوين المواقف وتغييرها، وليس من قبل المستحيل أن **يحل علينا ذلك اليوم** الذي يصبح هذا الذي نعشره الآن انتهاكا ومسا بحقوقي الإنسان وكرامته، جنونا جديدة للإنسان يتوجب الدفاع عنها في المستقبل (٣٢) لقد قدمت الإنسانية على كل شيء ما يمكن من الدلائل على مقدرتها على الصبر بعيدا في فضاء الفاعرة، من دون أن يثقلها نهالها، من ذلك، إذ أدبائها ولا منظومتها الأخلاقية ولا مذهبها الفلسفية ولا قواؤها - ترى ما الذي يمكن أن يمنعها هذه المرة أيضا، من القيام بمحاولات مماثلة؟

هوامش البحث

- 1 علم الوراثة، كما هو معروف، فرع من فروع علم الحياة أو البيولوجيا، وهو يدرس قوانين الوراثة والصفات التي تورث بها الكائنات الحية خصائصها الوراثية إلى نسلاتها، وقد ابتدل عن هذا العلم في المرحلة المعاصرة من تطوره لمصطلح جينومي جديد يجعل اسم الهندسة الوراثية (Le génie génétique)، وهو مجموعة من التخصص وطرق البحث والتجريب حول الوحدات الأولية للمكونة الخلوية، والسيولة من الصفات على التخصص والصفات الوراثية، ونقلها وإعادة إنتاجها، ويطلق على تلك الوحدات اسم الكائنات أو الجينات (Le génome humain)، ومجموع الجينات عند الإنسان يسمى الجينوم البشري. (Le génome humain). أما التكون الأساسي للوحدات الوراثية، فيطلق عليه اسم الخاصية الجينية الوراثية (AGT)، ولزبد من المعلومات عن الجينوم البشري، يمكن الرجوع إلى كتاب: مبادئ الجينوم أو المورثة الذاتية للفرع البشري، ترجمة الدكتور مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، العدد 355، الكويت، نوفمبر، 2001.
- 2 الاستنساخ البشري هو تولد، لا جنسي، أي تولد لا ينتج عن إخصاب بويضة المرأة بخلقة الرجل. ويجب التمييز بين نوعين من الاستنساخ البشري: الاستنساخ البشري من أجل التكاثر (Clonage humain) (reproductif) والاستنساخ البشري من أجل العلاج (Clonage humain thérapeutique)، والمراد الأول لتقنية الاستنساخ متشابهة في هذين النوعين معاً، وتجري كلها في المختبر، ويمكن تمييزها بالشكل التالي: - تؤخذ بويضة من امرأة سبقت لها أن أنجبت، وتزرع من خلاياها، ثم تحقن بويضة تحتوي على المادة الوراثية للطرف المراد استنساخه، وغالباً ما تكون من سيجرة الجدي، ولكن في الاستنساخ البشري من أجل العلاج، يتم إخصاب نواة وتكاثر الخلايا، ينتج عن ذلك، وتستعمل الخلايا المنتجة في علاج أمراض وراثية مستعصية، أما في حالة الاستنساخ البشري من أجل التكاثر، فتستمر الخلايا في التكاثر والتمايز على مرحلة معينة، بعدها ينزل الجنين إلى رحم امرأة حامل، حيث يستمر في النمو إلى غاية أجل الولادة. ليس الهدف هنا هو العلاج بل التكاثر عن غير الطريق الطبيعي، أي إنجاب كائن بشري ويكون نسخة جينية طبق الأصل لإنسان آخر، حيث كان أم لا يزال على قيد الحياة.
- 3 نرجع هنا إلى مثاليته: «التقدم في الهندسة الوراثية وخلق الإنسان»، (Progrès génétique et droit de l'homme)، in la revue: Regards, n 42, Paris, janvier 1999.
- 4 إن مصطلح (Bioéthique) صيغته المعهد بالظهور، وقد كان لغوياً من الفلاسفة قبل سنة 1947، وهو من حيث الاشتقاق، يتألف من كلمتين هما: (Bio) وتعني علم الحياة، والكلمة (Ethique) وتعني علم الأخلاق ومبادئ توجيه السلوك البشري، ويهتم هذا البحث بدراسة القضايا الأخلاقية المرتبطة على التقدم الحاصل في التقنيات الجديدة علوم الصحة والحياة، دراسة ترمي إلى اقتراح القوانين الأخلاقية التي ينظمها صيغته توجهات ذلك التقدم، وتطويع مجال عمل الأطباء ورسم الحدود المشروعة لأبحاث العلماء، وبصفة خاصة، الحرص على تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على التدخلات العلمية الحالية والمستقبلية في ذلك المجال. وتداول حالياً كثير من النماذج العربية المقترحة لترجمة مصطلح (Bioéthique)، منها: مدونات أخلاقيات الطب والبحث العلمي، أخلاقيات التقدم في ميدان البحث العلمي، أخلاقيات الأبحاث حول الكائن الحي، أخلاقيات العلوم الحيوية، أخلاقيات الطب والبيولوجيا، أخلاقيات علوم الصحة والحياة، ونحن نفضل استعمال التعبيرين الأخيرين.
- 5 انظر كتاب: تولد هارموني، وتأشيرة فتون، التبرير الوراثي، ترجمة الدكتور مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، العدد 190، الكويت، نوفمبر، 1998.

- 6 لقد تم الإعلان عن نجاح هذا الإنجاز العلمي الكبير في يوم الاثنين 12 فبراير 2001، وسامع في تعليقاته فريشان من العلماء والباحثين المتفان بشكل متوازي، ففريق نواي تحت إشراف الأمم المتحدة، وأجرى أبحاثه تحت اسم مشروع الجينوم البشري، وفريق كان ينتمي إلى شركة أمريكية تدعى (Celera Genomics) أطلق على أبحاثه اسم مكتاب الحمضيات. وقد تسببت نتائج تلك الأبحاث في وقت واحد في مجلتي (Nature) و (Science).
- 7 جرى الإعلان لأول مرة عن نجاح تجربة استنساخ العجوة دولبي، (Dolly)، في يوم الأحد 27 من فبراير 1997، ونشر الخبر في المجلة الإنجليزية (Nature)، في عدد 27 فبراير 1997، كما نشرت في الفترة نفسها الجريدة الإنجليزية، (The Observer)، ثم الجريدة الفرنسية أو موند (Le Monde)، التي نشرت مقالاً بهذا عن هذا الحدث العلمي الكبير، في عدد 9 مارس 1997.
- 8 من أجل الإطلاع على مسلسل تصريحات هذا الفريق العلمي، يمكن الرجوع إلى قصصات الأنباء العالمية اليوم الجمعة 9 مارس 2001، وإلى جريدة الشرق الأوسط، 10 و 11 مارس 2001، وكذلك إلى ملف آخر حول الاستنساخ البشري نشرت الجريدة الفرنسية لوموند: "Vers le clonage humain", Dossier spé: Journal français Le Monde, Paris, 2001.
- 9 - وبالنسبة للتصريح الصادر في أيرلندي، يمكن الرجوع إلى: الجريدة الأسبوعية الإنجليزية "New Sci"، 2001، وإلى المصحفة الإيطالية "L'Espresso"، وكذلك إلى جريدة أخبار المصباح "Globe News"، المنشورة عبر الإنترنت، وقد صدرت جميعها خلال الأسبوع الأول من شهر أبريل 2001، وبالنسبة إلى آخر تصريح، نعمل إلى الجريدة "L'Espresso"، 12 يوليو 2001، وأما ما تم كل شيء على ما يرام، سيكون الطفل المولود ثم إننا نعلم أن ذلك، وهو طفلة، مصابة بالعمى.
- 10 أعيدت ندوة من هذه القبيل في أكتوبر من البلدان العربية مثلاً حسب ما جاء في الجريدة الجزائرية، تونس، عصر، لبنان، قطر ... والمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن مراجعة دراسة سابقة لنا تحمل عنوان: «الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد»، وهي الدراسة التي ساهمنا بها في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية حول موضوع «الفلسفة في الوطن العربي في حالة غامد الطاهر» 14 - 21 نوفمبر 2000.
- 11 هذه الاستطلاعات مأخوذة من أعمال ندوة «حقول الإنسان والتصريف في الجينات»، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1998.
- 12 انظر قرارات مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي بشأن الاستنساخ البشري، جلد 28 يوليو - 2 يوليو 1997، ضمن ملحق كتاب: الاستنساخ، جدل العلم والدين والأخلاق، مؤلف جدي، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1997، صص: 221 - 222.
- 13 صدر إعلان هلسنكي (Helsinki) من طرف الجمعية الطبية العالمية، في سنة 1964، ويتضمن مجموعة من التوجيهات التوجيهية إلى الأطباء والباحثين في مجال الطب والبيولوجيا، الذين تعلق أبحاثهم بعالات بشرية، وقد جرى تحديثه في سنة 1989، يراجع في هذا الصدد، جون ب. دانسون، العلم والتدخلون بالهندسة الجيني في المجتمع الحديث، عالم المعرفة، العدد 112، الكويت 1997، ص: 226 وما يليها.
- 14 اعتمدنا في هذه الدراسة على النص الفرنسي من «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» ويمكن الإطلاع عليه ضمن منشورات اليونسكو سنة 1997، (La déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme), Les Éditions de L'UNESCO, Paris, 1997.

- 14 هناك العديد من الدول الإسلامية، ودول أمريكا اللاتينية والفلانكو، تدعو إلى منع الاستنساخ البشري بجميع أشكاله، وكذلك جميع أشكال البحث حول الأجنة البشرية والحجبة المقدمه، هي أن الجنين البشري يعتبر كائنًا بشريًا في جميع مراحل نموه، مما يعني ضرورة منع تربيته واستخدامه كأداة ووسيلة، حتى لو اتفق الأمر بالمعاهد العلمية أو الطبية، انظر جريدة لوموند Le Monde، عدد 6 مارس، 2002.
- 15 انظر جريدة لوموند Le Monde، عدد 2 أغسطس، 2004.
- 16 من أجل الاطلاع على نصي، الانفاطية الأوروبية حول حماية حقوق الإنسان وكرامة الكائن البشري، تجاه تطبيقات البيولوجيا والطب، وسيلاق التطور الأساسية للاتحاد الأوروبي، لتصبح والرجوع إلى موقع منشورات المجلس الأوروبي على شبكة الإنترنت: Les Éditions du Conseil de l'Europe: <http://europaeo.eu.int/conseil/secretariat>
- 17 تأسس المجلس الأوروبي في السبعينيات من القرن الماضي، وهو يضم البرلمان الأوروبي ومجموعة من الكيانات. وقد حضر الاجتماع إليه في البداية في دول الاتحاد الأوروبي وبعض دول أوروبا الغربية، ولكن ابتداء من سنة 1990، فتح باب الانضمام أمام دول المستعمرات الشرقية سابقا، ومن بينهم روسيا، وقد بلغ عدد أعضاء هذا المجلس إلى حدود شهر مارس 2001، 17 عضوا. ولم يكن لتقرير هذه الانفاطية والأمر التيسير، فجميع أعضاء هذا المجلس، كانوا منطلقين على الكبرياء العامة، ومختلفين عندما كانت القضايا المطروحة تقتضي التدقيق والتحديد، وتوضيح إجراءات المراقبة والتفتيش، وسره فلك من دون شك إلى اختلاف المصالحات والتفاوت في المصالح الاقتصادية أيضا.
- وقد شاركت في الدورة التي أقيمت فيينا فيس الانفاطية، والإسبانية على التوالي الأعضاء دول أخرى منها إسرائيل، وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، وإثنا عشر.
- 18 نصل هنا إلى دراسة مهمة حول هذا الموضوع لتحليل تطور القانون بين الجنين والإنجاب، وهي منشورة باللغة الفرنسية، في كتاب جماعي عن الاستنساخ البشري، Minicillo Delmas-Marty, "Continuité et incertitudes du droit", in Le clonage humain, ouvrage collectif, Paris, Seuil, 1999, p. 92.
- 19 يأتف مصطلح البوجونيا (Explorent) من لفظة (تجريبين معاً، افك) (Fai) ويعني الطوب الأصل، والمثاق (Génes) ويعني الأصل والفضل، وهو يدل بصفة عامة على حركة شبه علمية ظهرت في القرن التاسع عشر، وندت إلى تحسين النسل البشري اعتمادا على الاتجاهات الكبيرة للمختلفة ابتداء في علم الوراثة، واستلهم هذه الحركة أهم أطروحاتها من نظرية شارلز داروين عن الانتخاب الطبيعي، وكذلك من نظريات الدارونية الاجتماعية، ومؤسسها هو العالم الإنجليزي فرانسيس جالتون (1822 - 1911) Francis Galton، الذي يلقي إلى عائلة داروين نفسه، ومن أفكاره أن بالإمكان الاستفادة من التقدم الفتح في علم الوراثة، والعمل على تحسين النسل البشري بالكمية والوسائل نفسها التي تضمن بها استئاف الثبات وأنواع الحيوانات، أي عن طريق التخلص من الصفات والخصائص الوراثية غير المرغوب فيها، وإثبات فرض ظهور الصفات الجديدة والمطلوبة. وقد تبنى نشاط هذه الحركة في العقود الأولى من القرن العشرين، كما ظهرت في العقود الأخيرة من القرن نفسه، صيغ مختلفة من النظرية التي تضمنها هذه الحركة، ولكن تحت تسميات عديدة مثل علم الاجتماع البيولوجي، البيولوجيا التطورية، الأنثروبولوجيا التطورية، ولزاد من التطورات حول هذه الحركة تحول إلى الفصل الرابع من كتابنا، حوار العلم والفلسفة والأخلاق في نطاق الألفية الثالثة، دار الفاروق، الدار البيضاء، 2004.

- 80 انظر جريدة لوموند: Monde، 16، عدد أغسطس 1999، والسيدة نويل لونوار (Noëlle Lenoir) استقالت مائدة «أخلاقيات الطب والبيولوجيا وحقوق الإنسان في كلية الحقوق بجامعة باريس الثانية». وقد تحطمت مبادئها وأساسها «الجنة الدولية لأخلاقيات الطب والبيولوجيا» التابعة للجنة اليونسكو، وهي اللجنة التي سهرت على إعداد «الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان» الذي تحدثنا عنه في مقال هذه الدراسة. ولشارك حالياً في «منتدى الحوار بين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية» حول موضوع التكنولوجيا الحيوية الجديدة.
- 81 La ligne des Droits de l'Homme, communiqué 27 novembre 2001, Paris (2001).
- 82 يراجع في هذا الصدد: «القانون بين الطين والأرغاس» مروج سول نكرو، صص: 97-98.
- 83 انظر الترجمة العربية لحال: "Biopiraterie, what price the genetic revolution"، في مجلة التلّة العلمية، العدد 91، نوفمبر، الكويت، 1994، صص: 12 - 17.
- 84 أكسيل حان، «التقدم في الهندسة الوراثية وحقوق الإنسان» مصدر سول نكرو.
- 85 على سول المثال: أعلنت الشركة الأمريكية (ACT) Advanced Cell Technology، في عدد 90 نوفمبر 2001، نجاحها في استنساخ 250 أجنة بشرية من أجل استخدام خلاياها في الأبحاث علاجية، فوافعها على الإنترنت: www.advancedcell.com. وفي 11 أبريل 2002، أوردت وكالات الأنباء الفرنسية من والمعلمين أن العلماء في شركة «كلونارد» (Clonard) فشلوا المواءمة جديدة في طريق استنساخ أول كائن بشري. ويهتم سيكولوجي المواءمة في هذا المجال، وهو أصعب من هذه الشركة إحدى الطوائف الدينية التي كانت تقيم في كندا التي رفضت أن يكون هذا الاستنساخ البشري. بالنسبة إلى دعم هذه الحظيفة يسمى (Mend) أن الاستنساخ سيسمح البشرية بتعويض علم الحياة الخائفة. وتعرض هذه الشركة الآن خدماتها وتنتهجها عن طريق الموقع التالي على الإنترنت <http://www.clonard.com>. على سبيل المثال، إن لمن استنساخ كائن بشري واحد هو 100 ألف دولار أمريكي، ولكن تغليظ الخلايا تعرض استنساخها في استنساخ متقبل، 50 ألف دولار أمريكي. وهناك أعلان مختلفة لشراء أو بيع البويضات البشرية. وكذلك لكرا، أرحام النساء الحاضنة ويبدو أن هذه الشركة لا تزال تواصل أعمالها في الولايات المتحدة الأمريكية. في نوع من السرية، وهو في الحقيقة لمضى للطرف مضمون.
- 86 يتعلق الأمر بـ «اتفاقية دولية لمنع استنساخ كائنات بشرية لغرض الكوالم والتكاثر» "convention internationale contre le clonage des êtres humains à des fins de reproductions". - يراجع في هذا الصدد جريدة لوموند، Le Monde، عدد 9 مارس 2002.
- 87 نعيد هنا إلى مقال «أخلاق الهندسة الوراثية»... مجلة الثقافية العلمية، مروج سول نكرو، ص: 14.
- 88 فهنا بعض التوافق المؤيدة للاستنساخ البشري، تحول إلى ترأسها «أفكار وأبحاث حول إمكانية الاستنساخ البشري» مساهمة في تدوّن حول 250 مفهوم الكرامة الإنسانية. اتصال تدوّن جامعة بايبرغ بالنتيها: A. Bamberg، 9 - أبريل 2002، وبالترجمة إلى كتاب: Gregory E. Pence, Who's Afraid of Ho-man Cloning? (1998). من أهداف استنساخ الإنسان.
- لجنة د. أحمد مستجير، والمكتوبة باللغة العربية. كتاب سطور، مطابع لوتس، القاهرة 1999. أما «الإعلان من أجل الدفاع عن الاستنساخ» ومن حرية البحث العلمي» المسمى بإعلان 17 مارس، فهو منشور في مجلة "Free Inquiry Magazine" عدد 90 يونيو، 2002.

- 99 مجلة الثقافة العالمية، مرجع ميل دكرو، صمبر، 3، 77.
- 100 انظر هذا الأخير في 7 سبتمبر 2001، ومعلوماتنا مستقلة من:
UNESCO, La conférence mondiale contre le racisme et la xénophobie, Durban, septembre,
2001, Service de presse.
- 111 الإمارة هنا (في مقال فوكوياما المنشور باللغة الإنجليزية،
"Second Thoughts: The Last Man in a Bottle", paru dans "The National Interest", n 56, 1999 C)
La revue Construire, No 56, 21 septembre 1999...



تكامُّل حقوق الإنسان مع القانون الدولي والإقليمي المعاصر

د. محمد خليل التوسني (*)

المقدمة

جرت العادة في مجال القانون الدولي لحقوق الإنسان على تصنيف الحقوق المقررة دولياً والمحمية عالمياً وإقليمية، إلى طوائف ومجموعات، وأهم تلك التصنيفات هي التي تظهر بين مجموعتين ثلاث هي: الحقوق المدنية والسياسية، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحقوق التضامن^(١). Les droits de solidarité. وقد أضحت مألوفة القول هذه الأيام بضرورة احترام الحقوق المدنية والسياسية - التي تعد حقوقاً فردية - وتكريسها على الصعيدين الدولي والداخلي.

أما بالنسبة إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية و«حقوق التضامن»، فقلة تراجع ملحوظ في الخطاب القانوني السائد في عالم اليوم بخصوصها. ولعل مرد ذلك إلى ظاهرة «العولمة» التي عدت المسمة الأبرز للعالم المعاصر.

فالعولمة المستندة - في أساسها - على التهربالية المطلقة وعلى جريان رؤوس الأموال بلا حدود، لم تعد تعترف موطناً لها تستقر فيه، فهي تحمل في طياتها ضرباً من القسوة، القائمة على تحقيق أكبر قدر من الربحية بأقل تكلفة متاحة، ولما كانت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ترتب على أرواب العمل وأصحاب الشركات جملة من الالتزامات للسلعة العمال، فإن هذه الشركات لم تعد تنظر بعين الرضا إلى هذه التأسيسات العمالية

(*) قسم الدراسات القانونية - جامعة الزيتونة - صفاق - المملكة الأردنية الهاشمية

تكاثر حقوق الإنسان مع القانون الدولي والإقليم المعاصر

والاجتماعية، وأخذت تسعى إلى التقليل منها بصورة كبيرة، كما أضحت الشركات العالمية تتقلل أنشطتها من الدول التي ترمي هذه الحقوق وتكفلها إلى الدول التي تكاد يتعدى فيها مثل هذه التامينات المعملية والاجتماعية.

ومن جهة أخرى، يلاحظ أن العولمة تعمل معها أيضا نكوصا بالنسبة إلى العديد من الأفكار مثل: الحق في التنمية، وحقوق الشعوب، وهي من حقوق الضعفاء.

أما ههنا يتعلق بالتركيز على تعزيز الحقوق المدنية والسياسية، فهي مسألة في اعتقاد الشركات اقشار إليها، تتناغم تماما مع طبيعة «العولمة» وأسسها وغاياتها. فهذه الحقوق الفردية تتيح للشركات العالمية الظروف المواتية للاستثمار والعمل خارج حدودها الوطنية، كما تيسر لها الانتقال من مكان إلى آخر لأنها تكفل فورا من الاستقرار السياسي والتنظيمي داخل المجتمع.

يتضح من الأفكار السابقة أن معالجة ظاهرة «التكامل بين حقوق الإنسان» مسألة مهمة جدا، خاصة في ظل خطاب سياسي وإيديولوجي يترجى إلى إهميش عدد من الحقوق المعترف بها قانونيا للصلصة الإنسان على حساب حقوق أخرى. فهنا لا شك فيه أن «شخص الحق» في مجال حقوق الإنسان هو «الشخص الطبيعي» إلى الإنسان، ومن أهم السمات المميزة للإنسان أنه ليس متطاهرا أو مستغنيا، فهو يمثل وحدة واحدة متميزة ههنا اختلقت أجناس الناس وأعراقهم. وهذه الوحدة الإنسانية تعتم اعتمادا صحيحا الجوانب المتعلقة بكرامة الإنسان إلى عدد من القواعد القانونية الوطنية والدولية فيما يتعلق بحقوق الإنسان ترجع إلى الإنسان بوصفه إنسانا، وهي في النهاية تهدف إلى حماية الكرامة الإنسانية ههنا تنوعت طبيعتها¹⁷.

فالحقوق المعترف بها دوليا للإنسان مقررة في المقام الأول للصلصة هذا الكائن والحسابه. مما يجعلها تعبيرا منطقيا ومعادلا قانونيا للكرامة الإنسانية ذاتها، فههنا تعددت هذه الحقوق وتوسعت طوائفها ومكوناتها، فإنها تدور وحدها عندما مع الكرامة الإنسانية.

تستتبع الحقيقة السابقة القول بعلنية حقوق الإنسان؛ فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 - وفقا لتعبير رينه كاسان - يعد عاكسا بسلطاته وبروحه، بمحتواه ونطاق تطبيقه¹⁸. وإمثل ذلك هو سبب احتواء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حقوق مدنية وسياسية وأخرى اقتصادية واجتماعية والثقافية¹⁹.

فالحقوق المقررة عالميا للصلصة الإنسان تثبت له بمعدل عن جنسيته أو عن انتمائه لدولة معينة، فهي ليست «حقوق مواطنة»؛ ولكنها حقوق إنسانية تثبت للمواطن وللأجنبي على السواء. وما ذلك إلا لارتباطها بالكرامة الإنسانية، التي لا تختلف باختلاف العرق أو الإثنية أو اللغة أو القومية أو الجنسية أو الدين.

خلاصة القول في هذا الشأن، هي أن حقوق الإنسان المعترف بها بمقتضى القانون الدولي تعمل حدها أمضى مرتبطة بوجود الكائن الإنساني وبأدميته. كما أنها تعبّر عن وحدة هذا الكائن

ومطابقة كرامته. فتشكل بذلك نواة مشتركة ومتناسكة لا انقسام بين عراها أو مكوناتها، أساسها المساواة وعدم التمييز بين المتقدمين منها. فهذه الحقوق المشتركة والتصيقة بالشخصية الإنسانية تشكل فيما بينها كلاً متكاملًا يستند بعضه بعضاً، وهو ما يعبر عنه «تكمال حقوق الإنسان» - *l'indivisibilité des droits de l'homme* - وعدم قابليتها للتجزئة. بغض النظر عن تقسيماتها وطوائفها¹².

يستطاع القول إذن إن مبدأ «تكمال حقوق الإنسان» هو بمنزلة المعادل المنطقي والقانوني لمعادية حقوق الإنسان *l'universalité des droits de l'homme* وهو ضرورة تضمنها وحدة الشخص الشافع بهذه الحقوق (الإنسان). ووحدة موضوع هذه الحقوق (الكرامة الإنسانية). وإذا كان مبدأ «تكمال حقوق الإنسان» يعد انعكاساً لوحدة شخص وموضوع حقوق الإنسان، فإن مفهوم هذا المبدأ ليس أحادياً؛ فلهذا دلالات متنوعة يمكن إسباغها عليه. ومن جهة أخرى فإن صور التكمال بين هذه الحقوق قد تكون ذات طابع موضوعي بين الحقوق ذاتها، كما قد تكون ذات طابع شكلي بين النصوص الناطقة بهذه الحقوق. وهذا الأخير يخرج من نطاق دراسة نقدية لمبدأ تكمال حقوق الإنسان، لأنه يتعلق بمسألة تقنية صورية ليس محلها هذه الدراسة.

أولاً : دلالة مبدأ «تكمال حقوق الإنسان»

جاء التمييز بين تكمال حقوق الإنسان - وعدم قابليتها للتجزئة - بصورة شبيهة في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨):

«تعد أكد الإعلان على أن: الإفراز بما لجميع الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة. يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم». وقد أشار الإعلان ثانية في المادة ٣٠ منه إلى فكرة «تكمال حقوق الإنسان». وإلى ضرورة تفسير الحقوق المقررة بمقتضاء بشكل لا يقضي إلى «هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه». وفي هذا إشارة واضحة إلى وجوب احترام الحقوق، المكرسة بموجب الإعلان. كافة. وإلى أن احترام هذه الحقوق جميعها أو جزء منها، أو أحدها يعد أمراً أساسياً وضرورياً لتحقيق احترام الحقوق الأخرى المقررة في الإعلان.

فهذا المبدأ يعكس صورة من التفاعل والتضامن، والتضامن بين مختلف حقوق الإنسان المكشولة دولياً. ويبدو أن مكن صعوبة الوفاق على تعريف عام جامع ومانع لمبدأ «تكمال حقوق الإنسان» - يعمل في هذه المسألة بالذات.

هاتكامل بين حقوق الإنسان يفترض وجود توافق حول الأهمية المتساوية لطوائف حقوق الإنسان جميعها، أي أنه يفترض أن حقوق الإنسان المختلفة والمتنوعة هي في منزلة واحدة من حيث احترامها وتطبيقها. ومثل هذا التوافق ليس أمراً يسير المثال - على الأقل الآن - بسبب الاختلاف الثقافي والاجتماعي والسياسي بين الشعوب¹³.

تأكيد حقوق الإنسان مع القابلية الدولية والإقليمية المعاصرة

فعلى راسم التأكيد على عالمية حقوق الإنسان وعلى ارتباطها بالإنسان بصفته للثقافة، إلا أن ذلك لا يمنع البتة من وجود خصوصيات ثقافية وفكرية في مجال حقوق الإنسان، فالمعالمية ذاتها تظهر بالتنوع لأن عمادها الإنسان، الذي يعد واحدا لجهة الجوهر، لكنه يفسر عن ذلك الجوهر بطرائق وأساليب متنوعة^(١٤).

ومن الطريف، أن مؤلفرا عالميا خاصا بحقوق الإنسان - عقيدة الأمم المتحدة في حينها عام ١٩٩٢، وضع معالجين عن مختلف النظم القانونية والعضائية في العالم - قد عبر صراحة في الفقرة الخامسة من الإعلان الصادر عنه عن فكرة تكامل حقوق الإنسان، حيث أوضح أن: «حقوق الإنسان كافة تعد عالمية، غير قابلة للتجزئة ومتراصة»، ويجب على الجماعة الدولية النظر إلى هذه الحقوق بأنها كل متكامل وأنها متسوية في القيمة.

يستخلص من ذلك أن الانقسام الثقافي والتنوع الإثني لم يحولا دون تطور مبدأ التكامل والتأكيد على أهميته، وقد بدأ هذا التطور واضحا في الدلالة التي أصبح يتمتع بها هذا المبدأ، فتمة معنول سلبي كالمبدأ مؤداة عدم التعارض بين الحقوق المطلقة المقررة عالميا، وهناك معنول آخر إيجابي فخراد ويجب قيام علاقة جدلية وعملية بين مختلف هذه الحقوق.

أ- المعنى العالمي للتكامل

يمكن القول إن الدلالة المطلقة والمقررة لهذا «تكامل حقوق الإنسان» في الصكوك والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان هي الدلالة السلبية للمبدأ، «هذه المبدأ يتأسس - وفقا لعناء السلمي - على النظر إلى كالمبدأ ناطم لمجموعة من الحقوق يرتبط للماسكها ولعاضدها معا، فالمدلول السلمي يقوم على فكرة حماية حق أو أكثر من حقوق الإنسان للمحافظة دوليا من خلال حماية الحقوق الأخرى، وعلى أن أعمال أحد هذه الحقوق يجب أن لا يفضي إلى تعطيل حق أو أكثر من الحقوق الأخرى^(١٥)، وهي كل من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) إشارات صريحة إلى هذا المعنى، وإن كانت هذه الإشارات ناقصة وليست كاملة، فالمفردة الثالثة من ديباجة المعهدين تجمع بين الحقوق المدنية والسياسية وبين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مؤكدة على ضرورة التكامل بينهما في الممارسة والتطبيق^(١٦).

ويلاحظ في هذا المجال أن المادة الأولى مشتركة في كلا المعهدين، وهي المتعلقة «بحق الشعوب في تقرير المصير»، تمثل أرضية مشتركة للحقوق كالمها المقررة بموجب المعهدين^(١٧).

وهذا ما يفسر اعتناء المعهدين على نفس متشاكل يعالج الحق في تقرير المصير، فكان «الحق في تقرير المصير» هو أساس ممارسة الحقوق المعترف بها في المعهدين، وشرط مسبق للمتع بها، وقد جرى للممارسة الدولية في حقيقة الأمر على هذا التفسير^(١٨)، بينما جعلت المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦) من وجوب انسجام القيود التي

قد افترض على التمتع وعلى ممارسة أي حق من الحقوق المقررة بموجب مع «طبيعة هذه الحقوق» - شرطا لصحة هذه القيود، وهذا الشرط يصعب تحديده مضمونه بدقة، فهو شرط فضفاض وواسع وليس محافظا بمعايير محددة سلفا تسمح بتحديد دلائله بصورة واضحة، ومن أهم الصعوبات التي تعترض مسألة تحديد دلائل هذا الشرط هي حقيقة أن طبيعة أي حق من الحقوق يتغير غالبا بتعديدها، إلا في ضوء مجموع الحقوق الأخرى المعترف بها، كما أنها تكون - من جهة أخرى - تابعة أيضا لمجموع الحقوق الأخرى. فالحق في حرمة الحياة الخاصة - على سبيل المثال - ليس متوقفا بتحديد طبيعته ومضمونه بصورة مجردة، وبمجرد عزل عن العلاقات التي تربطه بحقوق أخرى، فتمتعة ترابط، حقيقي قائم بين الحق في البيئة النظيفة وعدد من الحقوق الأخرى أهمها - على حد تعبير المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان - الحق في حرمة الحياة الخاصة والعائلية. فهي حكمها الصادر في 1991/12/9 في قضية *Onery Ozturk* أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان على أن المادة 8 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (1950) (التعلقة بحرمة الحياة العائلية والخاصة وبحرمة المسكن تشكل الأساس غير المباشر لاحترام الحق في البيئة النظيفة)¹⁴.

وخلصت المحكمة إلى أن التلوث البيئي الناجم عن الترخيص لأحد المصانع للقيام بأعماله ونشاطاته الصناعية بالقرب من منطقة سكنية يمثل انتهاكا للحق في الحياة الخاصة وبحرمة المسكن.

يلاحظ أن الممارسة العملية وتفسير المحاكم والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان لم تلتزم حدود الداني التي أرابها واضعو النص، بل جرى التعامل مع التوضيحات من خلال تفسير نشط *interpretation dynamique* يأخذ في الحسبان التطورات الاجتماعية والاقتصادية، وينظر إلى الحقوق نظرة كلية لا تجزئية، أي أنه ينظر إليها بوصفها نسقا متكاملًا يدرس بعضها بعضا¹⁵.

ومن الشروط الأخرى التي تشير إليها المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1966) وجوب أن يكون القيد الفروض على ممارسة الحقوق المعترف بها بمقتضاها من شأنه «تعزيز الرفاه العام في مجتمع ديمقراطي». ودون الغوص في تحليل فكرة «المجتمع الديمقراطي» في ظل القانون الدولي عموما والقانون الدولي لحقوق الإنسان خصوصا¹⁶، فإن هذه الفكرة تعطي على جعل عدد من حقوق الإنسان ذات الصلة بالنظام الديمقراطي وبأسس الديمقراطية أساسا وشرطا مسبقا لتقدير الحقوق المعترف بها في العهد. مما يعني في حقيقة الأمر أن ثمة تكاملا بين حقوق الإنسان يصعب إنكاره أو إنكار له، فمن الحقوق المرتبطة بالمجتمع الديمقراطي الحق في الاجتماع والحق في المشاركة في الحياة العامة من خلال انتخابات تمثيلية نزيهة، والحق في المحاكمة العادلة، ولا يجوز أن يدعي أي فرد قد تعرضه الدول الأطراف في العهد إلى تعطيل الطابع الديمقراطي للمجتمع أو للدولة، بل يجب أن يكون الهدف الوحيد لتلك القيود تكريس الطابع الديمقراطي وتقويته داخل المجتمع.

تأكيد حقوق الإنسان مع الحقوق الدولية والإقليمية المعاصرة

منفردة القول: إن الدلالة السلبية أو الغنى السلبى لتكامل حقوق الإنسان يعنى وجود النسيج وتداخل بين مجموع الحقوق المقررة دولياً، وأن تنظيم أي حق منها أو أكثر يجب أن يتحقق من خلال احترام الحقوق الأخرى. ويجب أن لا يؤدي إلى تعطيلها أو إهدارها.

ب- «الغنى الإيجابي» للتكامل

وردت أول إشارة لبدأ «تكامل حقوق الإنسان» بمعناه الإيجابي في إعلان طهران الصادر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان في طهران في ١٢/٥/١٩٦٨. فقد تضمنت الفقرة ١٢ منه الآتي: «ولأنه نظراً لكون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية غير قابلة للتجزئة، يستحيل التحقيق التام للحقوق المدنية والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فإنجاز تقدم مستديم في ميدان وضع حقوق الإنسان موضوع العمل الفعلي مرهون بسياسات وطنية ودولية سليمة وفعالة على صعيد التنمية الاقتصادية والاجتماعية».

إلا أن أول إقرار رسمي بالمفهوم الإيجابي للتكامل ورد في شيايا التوصية الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦/١٢/١٩٧٢ ذات الرقم ١٢٠/٢٢. والموسومة بـ «وسائل وأساليب أخرى متاحة في إطار الأمم المتحدة لضمان تمتع الفاعل بحقوق الإنسان والحرريات الأساسية». وقد أشارت هذه التوصية إلى أن الجمعية العامة تطلب «إبلاء عناية متساوية في مجال تحقيق وتعزيز حماية الحقوق المدنية والسياسية وفي مجال تحقيق وتعزيز حماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية».

يستشف من النصوص انتشار إتيها أن هناك علاقة وثيقة بين الدول الإيجابي لتكامل حقوق الإنسان وفكرة التنمية. فالتفكير العملي في مسألة التنمية قاد إلى النظر إلى الحقوق المعترف بها لمصلحة الإنسان كلها من خلال فكرة واحدة ومتكاملة، ولم يعد الفكر الإنساني، وكذا الفكر القانوني، ينظر إلى هذه الحقوق نظرة ثرية أو تجزئية، فالتنمية الشاملة تستوجب لا محالة الاهتمام والعناية بحقوق الإنسان كافة، وليس بقليل منها دون الأخرى. وقد جاء في «إعلان الحق في التنمية» الذي اعتمدته الجمعية العامة في توصيلاتها رقم ٤١/١٢٨ في ١٩٨٦/١٢/٤ أن: «التنمية عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التصحيح المستمر لحرمانية السكان بأسرها»^(١٢). كما جعل الإعلان المذكور الحقوق المقررة عالمياً على قدم المساواة لجهة أهميتها: «... ولا ترى [الجمعية العامة] أن جميع حقوق الإنسان والحرريات الأساسية مترابطة ومتلاحمة...» وأن «تعزيز التنمية يلغى بإبلاء الاهتمام على قدم المساواة لإعمال وتعزيز الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»^(١٣).

فمنسبداً التكاملاً بمعناه الإيجابي ينطوي على ضرورة من «الاعتماد المتبادل» - interdependence - من ناحية طبيعة حقوق الإنسان وموضوعها^(١٤). فكل حق من هذه الحقوق - مهما نوع شكله أو مضمونه - يرفع في النهاية إلى حماية الكرامة الإنسانية. فالمفهوم

الإنساني لتكامل حقوق الإنسان وتصرف إلى وجوب النظر إلى حقوق الإنسان وإلى تفسيرها وتطبيقها بصورة تساهم في احترام هذه الحقوق جميعها، وإن تعزيز بعضها يجب أن لا يؤدي إلى تهميش البعض الآخر.

ويمكن القول في هذا الخصوص إن «الاعتماد المتبادل»¹¹⁴ بين حقوق الإنسان يمكن فهمه بمعنىين: أولهما، «الاعتماد المتبادل العضوي» (interdependence organique)، وهو يعني أن حقاً من الحقوق يشكل جزءاً داخلاً في تكوين حق آخر، ووفقاً لهذا التحليل، فإن الحقوق المترتبة بهذا النوع من «الاعتماد المتبادل» لا يمكن فصلها بعضها عن بعض، وإن الحق الأساسي بينها هو الذي يبرز الحق أو الحقوق الأخرى، ويظهر أن هذا الفهم يقوم على فكرة ضحوها أن هناك حقاً أساسياً ومركزياً تستمد منه حقوق أخرى تعرف بالحقوق المشتقة (Les droits dérivés). فالحق في الحياة الوارد في المادة ١/٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، تربطه علاقة وثيقة بالحق في مستوى معيشي كاف، الوارد في المادة ١١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية¹¹⁵، حيث يمكن تأويل الحق في الحياة بأنه يتضمن حقاً في مستوى كاف من المعيشة، وقد تنضج وثيقة «الاعتماد المتبادل العضوي» بشكل أدق وأوضح في حالة الحق في حرية تكوين الجمعيات¹¹⁶، والحق في إنشاء الاتحادات والنقابات الوارد في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية¹¹⁷، فهذا الحق الأخير يمثل صورة مستقلة من الحق في الاجتماع وتكوين الجمعيات.

ثانيهما، «الاعتماد المتبادل العلائقي»¹¹⁸، الذي يقوم على فكرة أن حقوق الإنسان المترتبة يرتبط بعضها مع بعض بعلاقات متبادلة، ويعتمد كل منها على الآخر، إلا أنها في الوقت ذاته متميزة وتختلف، فإذا كان «الاعتماد المتبادل العلائقي» يتأسس على إيمان حقوق الإنسان بعضها ببعض، فإنها بتعارضها وتكاملها تبدو أكثر قيمة وأهمية من الحالة التي تظهر فيها كمجرد حقوق معزولة بعضها عن بعض دون رابط أو وثاق يظهرها كجسم متكامل من الحقوق¹¹⁹.

تقوم فكرة «الاعتماد المتبادل العلائقي» إذن على ضرورة التعامل مع حقوق الإنسان انطلاقاً من تساويها وتمثلها في الأهمية والقيمة، وأنها يكمل بعضها بعضاً، دون أن يعني ذلك عدم استقلال كل منها وتميزه عن الآخر في أن معاً، فمن المعروف أن الحقوق السياسية تعد حقوقاً مستقلة، إلا أنها في الواقع قد تؤثر في تمتع بالحقوق الاقتصادية وعبادتها. ولا يتضمن ذلك، البته، أن هناك تحديداً مسبقاً إلى درجة كفاية احترام الحقوق الاقتصادية بصفتها تلك. ففي هذه الحالة تترتب على حماية حق سياسي ما آثار تتعلق بحماية حق اقتصادي أو أكثر، من دون أن يكون هناك التزام محدد بتحقيق درجة محددة من احترام الحق الاقتصادي. فـ «الاعتماد المتبادل العلائقي» يعد صورة من صور الحماية غير المباشرة للحقوق الأخرى، بخلاف الحق المعني بالحماية.

تتضمن المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حكماً مستقلاً بشأن المساواة أمام القانون، ويثار التساؤل حول إمكان سحب آثار هذا الحكم ليشمل الحقوق المقررة في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لقد استقر اجتهاد هيئات التفاهات حقوق الإنسان على سحب آثار هذا النص ليشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فقد نعت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان - وهي اللجنة المنشأة بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، لغاية رقابة التزام الدول الأطراف في العهد بالأحكام المقررة فيه - نحو تمتع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بحماية غير مباشرة من الحكم المستقل الخاص بالمساواة أمام القانون الوارد في المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية^{١٣٨}. فقد تبنت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان - في تفسيرها لأحكام المادة ٢٦ المشار إليها، وجهة نظر ضحواها تمتع النص الخاص بعدم التمييز بمعنى مستقل وهو يطبق على الحقوق كافة. المعترف بها في المعهدين الخاصين بحقوق الإنسان.

يستنتج أن المفهوم الإيجابي لتكامل حقوق الإنسان يسري عليها على أساس فكرة حقوق الإنسان ذاتها. ألا وهي الكرامة الإنسانية؛ وذلك من خلال إيجاد نوع من الترابط بين الحقوق عينها. وقد تبلور هذا الطابع الموضوعي في العديد من التفاهات حقوق الإنسان الواردة في كثير من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، خاصة نطاق تطبيقها النوعي^{١٣٩}. حيث جاءت مكرمة لجعل حقوق الإنسان، المعترف بها ولم تقتصر على جزء منها دون الآخر. ومن هذه الاتفاقيات: الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (١٩٦٥) واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٧٩) واتفاقية حقوق الطفل (١٩٨٩).

يظهر أن مبدأ «تكامل حقوق الإنسان» - بشقيه السلبي والإيجابي - يهدف إلى تأمين التعاضد بين طوائف حقوق الإنسان المختلفة، أي أنه يساهم في تحقيق وحدة عامة للقواعد التافئة لهذه الحقوق كافة. مع الإبقاء على الاختلافات القائمة بين طبيعة كل منها^{١٤٠}. ومن أهم الأفكار الداعمة لهذا المبدأ فكرة الكرامة الإنسانية أو عالمية حقوق الإنسان، التي تتطلب لا معاملة الاعتراف بالتكامل بين الحقوق المعترف بها لمصلحة الإنسان.

ويلاحظ في هذا الصدد أن هناك عدداً من الحقوق للتسمية بطابع مختلف، شأن الحق في الحريات الشخصية، الذي ينتمي إلى الحق في حرية الاجتماع الصنف ضمن الحقوق المدنية والسياسية، وإلى الحقوق العمالية الصنف كحقوق اقتصادية واجتماعية. ولعل هذا الطابع المختلف للعديد من حقوق الإنسان، إضافة إلى صعوبة إيجاد تفرقة دقيقة في الغالب بين هذه الحقوق، غير تأكيد على تكامل هذه الحقوق واهورها ككافة واحدة، على رغم ما يعتريها من تقسيمات وتصنيفات أو توصيفات.

ثانياً: صورة التكامل الموضوعي، و«حقوق الإنسان افقية دولياً»

يقصد «بالتكامل الموضوعي» تكامل حقوق الإنسان تجاه جوهر الحق ذاته وليس تجاه القواعد والنصوص الناطقة بهذه الحقوق. وإذا كان التكامل في إطار حقوق الإنسان يتصرف إلى ضرورة تعريف وتفسير أعمال حقوق الإنسان جميعها - من خلال «الاعتماد المتبادل» فيما بينها، وفي ضوء الاختلافات المتلفة بطبيعة كل منها - فإن تقسيم حقوق الإنسان إلى طوائف ومجموعات بحسب طبيعتها أو شخصها أو نطاقها يعكس فكرة «الاختلاف داخل الوحدة»⁽¹⁾. فحقوق الإنسان مهما اختلف طبيعتها وتنوع أشكالها، تبقى مرتبطة فيما بينها بوحدة الغرض والمال، وهي مسألة مستتضحة معلها في ضوء دراسة الحالات المتصورة للتكامل بين طوائف الحقوق المختلفة.

أ - التكامل بين «الحقوق المدنية والسياسية» و«الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»

درجت الدراسات القانونية على تقسيم حقوق الإنسان من حيث طبيعتها إلى «حقوق مدنية وسياسية» وإلى «حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية»... وعلى رغم ما يثار في الفكر القانوني من تساؤلات - حول صدقية هذا التقسيم ووضوحته وحول مدى انسجامه مع الغرض الأساسي من حماية حقوق الإنسان⁽²⁾ - لاقى هذا التقسيم هوى عند واضعي المعهدين الدوليين لحقوق الإنسان عام ١٩٦٦، فقد عمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى تخصيص عهد دولي خاص بالحقوق المدنية والسياسية، وآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد وقفت وراء هذا الفصل أسباب عديدة⁽³⁾ أهمها الأسباب الأيديولوجية التي كانت موجودة في الفترة التي جرى إقرار المعهدين فيها، فمن العلوم أن الفترة التي شيعت الحرب العالمية الثانية تميزت بانقسام العالم إلى شرق وغرب، وإلى معسكر اشتراكي وآخر ليبرالي.

وكان لكل معسكر منهما أيديولوجيته ومنطلجه الفكرية التي تحكم تصوراتها إزاء حقوق الإنسان⁽⁴⁾. فالعول الغربية كانت تنظر إلى ضرورة حماية الحريات والحقوق التقليدية وهي «الحقوق المدنية والسياسية» بينما انطلقت المنظومة الاشتراكية من اعتقاد مختلف تماماً مؤداً أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي الحقوق الحقيقية الواجب احترامها فهي شروط يضمن توافرها مسبقاً بغية تعزيز واحترام الحقوق التقليدية.

ومما بالغت الاتهام أن كلا من المعهدين يتضمن التزامات من طبيعة مختلفة، كما أن وسائل تنفيذ كل منهما تختلف عن الآخر، فالمعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ينطوي على «حقوق برمجية» des droits programmatiques وعلى التزامات يبدل مناهة des obligations de moyens بالنسبة إلى أغلب الأحكام المقررة في المعهد⁽⁵⁾، فإضافة

تأكيد حقوق الإنسان مع العالمة الدولية والإقليمية المعاصرة

1/2 من العهد تكرس فكرة التزام الدول بالتغلب على الخطوات اللازمة «لضمان التمتع الفعلي التدريجي» بالحقوق المعترف بها بموجب العهد، وفي ضوء الواردات الشاملة للدول⁽¹⁾. أما العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فيشتمل على التزامات فورية هي مواجهة الدول الأطراف في العهد، حيث تؤكد المادة 1/2 منه على التزام الدول الأطراف باحترام الحقوق المكفولة بعقد العهد وضمانها للأشخاص الخاضعين لولايتها كافة.

يدفع تقسيم الحقوق ولزومها على صيغتين دوليتين واختلاف طبيعة الالتزامات الناشئة عن كل منهما، إلى التساؤل حول مدى استقلال الحقوق الواردة فيها بعضهما عن بعض، وهل ثمة تكامل وترابط بينهما؟ من الثابت أن هذا الفصل لا يعني الأخذ بطلاقة من هذه الحقوق وإنكار بعضها الآخر، وأن هناك نوعاً من التكامل بين هاتين المجموعتين من حقوق الإنسان⁽²⁾. ومن الأمثلة الواضحة على وجود تكامل بين هذه الحقوق العلاقة القائمة بين الحق في السكن الملائم الوارد في المادة 1/1 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبين عدد من الحقوق المدنية والسياسية، كشفت لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن مظاهر تلك العلاقة بصورة عميقة وجلية، ففي تحليلها العام رقم 3 الصادر عام 1991 المتعلق بالحق في السكن الملائم (المادة 1/1 من العهد)، أوضحت اللجنة المذكورة أن الحق في السكن يجب تفسيره بصورة موسعة لا ضيقة، فهو ليس مساواة على سبيل المثال «بحزم وجاذبة فوق رأس الإنسان»⁽³⁾، لكنه يعد بعلاقة حق المأوى، أي أن يعيش في مكان آمن وسالم يوفر له الكرامة⁽⁴⁾. وقد استندت اللجنة في تفسيرها للحق في السكن الملائم على النحو الموضح إلى حقيقة أن هذا الحق يرتبط «أولاً وأخيراً» بما يسافر حقوق الإنسان ويلبى الاحتياجات الأساسية التي يقوم عليها العهد⁽⁵⁾. وخلفت اللجنة أيضاً إلى أن التمتع الكامل بسائر الحقوق - مثل الحق في حرية التعبير والحق في حرية تكوين الجمعيات (شأن رابطة المهاجرين وغيرها من الجماعات المحلية)، وحق الشخص في اختيار مكان إقامته بحرية والحق في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة - هو أمر ضروري إذا ما أريد إعمال الحق في السكن الملائم. كما أدخلت اللجنة في مفهوم الحق في السكن الملائم الحق في عدم الخضوع لأي تدخل تعسفي أو غير مشروع في خصوصياته أو خصوصيات أسرته أو منزله أو مراسلاته⁽⁶⁾. وأضافت اللجنة ذاتها إلى تحليلها السابق لضمون الحق في السكن الملائم بعداً آخر طريقاً في تحليلها العام رقم 7 الصادر عام 1997 المتعلق بحالات إخلاء المسكن بالإكراه، فقد انطلقت اللجنة من فكرة ترابط حقوق الإنسان وتشابكها، تستنتج أن عمليات إخلاء المسكن بالإكراه غالباً ما تكون مصحوبة بإخلال بحقوق الإنسان الأخرى غير الدرجة في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فهي قد تسفر - بحسب تعبير اللجنة - أيضاً عن انتهاكات للحقوق المدنية والسياسية، مثل الحق في الحياة والحق في الأمن والحق في عدم التدخل في الخصوصيات والأسرة والبيت والحق في التمتع السلمي بالملكية⁽⁷⁾.

ولا يقتصر الترابط بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على مجرد «التكامل العضوي» بين هذه الحقوق، بل يمتد هذا الترابط ليشمل صورة «الاعتماد المتبادل الملائقي» بينها، فالهدف الأساسي المرجو تحقيقه من الحماية الدولية لحقوق الإنسان هو تحقيق أكبر قدر من الفعالية في هذا المجال أي أن جبره الحماية هو جعل الحقوق المعترف بها ذات معنى وفعلى، وإكسابها زخما حقيقيا عند التطبيق، وليس مجرد الإقرار بحقوق وهمية طائفة من أي معنى.

تتكلل المادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية «الحق في محاكمة عادلة وعقلية»^{١٦}، ويثار التساؤل بصدد هذا الحق فيما إذا كانت المادة ١٤ المشار إليها تشمل إجراءات ومسائل تتعلق بالقانون العام وشخص الرفاه الاجتماعي، وإذا كان الأمر كذلك، فأي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية هي المشمولة بالحق في المحاكمة العادلة؟

تتميز الحقوق المدنية والسياسية، بصعوبة عزلها عن السبل الاجتماعي والاقتصادي المحيط بها، لكن يجب ألا يفهم من حالة «الاعتماد المتبادل» القائمة بين هذه الحقوق أن أحدها قد يبرز النحل من الالتزامات الخاصة بالحقوق الأخرى. فالتواضع والترابط بين هذه الحقوق لا يعني مطلقا أنه قد يؤدي إلى تعطيل حق أو أكثر عند تعذر إعمال الحقوق الأخرى المرتبطة بها بصورة كاملة، وعبارة «الاعتماد المتبادل» بصورة جلية عن الفكرة السابقة، إذ ذهبت إلى أن «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يطبق حتى بالنسبة إلى موضوعات مشمولة بتسوك دولية أخرى» مثل الاتفاقية الدولية الخاصة بالقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، أو الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ضد المرأة، وكذا الأمر بالنسبة إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية». وأكدت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن تعذر تطبيق الحقوق المعترف بها في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل كلي، لا يجوز أن يتخذ مسوغا من قبل الدول لتعطيل إعمال الحقوق المدنية والسياسية^{١٧}، ولم تشذ الهيئات الإقليمية المختصة بالرعاية على تطبيق اتفاقيات متعلقة بحقوق الإنسان عن هذا الفهم، وخاصة المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان^{١٨}.

نخلص إلى وجود فاسم مشترك بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يتمثل في أن كلا من هذه الحقوق يجب أن يخضع لتفسير يأخذ في الحسبان الأوصاف الخمسة السابقة على هذه الحقوق (المدنية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية)، وذلك حتى يتسنى تحديد مضمونه ونطاقه بدقة، وهي النتيجة إعماله إعمالا كاملا ووضع موضع التنفيذ بصورة فعالة ومنتجة. تأسيما على النتيجة السابقة، يكون الحق «مدنيا» عندما يتعلق بالأدوات التي تزويها الدولة للأفراد أي في الحالة التي يلطوي

ثلاث دعوات للإنسان في القارة الأفريقية والإقليم العربي

فيها الحق على إنشاء مراكز قانونية لصلحة الأفراد فيالة الدولة⁽¹⁾. ويكون الحق سياسياً عندما يتعلق بمساهمة الأفراد لتكوين الإرادة الجماعية العامة. أي عندما تتعلق بممارسته بتحديد مجموع الالتزامات الإيجابية والسلبية المنطقة بالنظام الديمقراطي⁽²⁾. وبعد الحق «اجتماعياً» هي الحالة التي يتمتع فيها صاحب الحق أو التمتع به بعدد من الموضوعات الخاصة بالمجتمع وبمركزه داخل المجتمع. أما الصالح الحق بالصفة «الاقتصادية»، فيتحقق عندما يرتبط الحق ذاته بروابط تبادلية وتبعية. بينما يوصف الحق بأنه «ثقافي» عندما يكون صاحب الحق وموضوعه والمدين به (الدولة) يتعاملون بوصف سياسي واجتماعي واقتصادي وقانوني معقد بالنظر إلى لقائهم ثقافية وهوية ثقافية معينة. أي عندما يتعلق الحق بتحديد الانتماء والوضع الثقافي للكل من، وفي النتيجة سيحتل هذا الكل مركزه الاجتماعي والسياسي والقانوني جراء هويته الثقافية داخل الدولة.

أخيراً، فإن حقوق الإنسان تدور كلها حول جوهر واحد هو الكرامة الإنسانية. وهذه الأخيرة تبرز في أكثر من جانب من جوانب الحياة، مما قد يطلق وهما أحياناً بأن هناك حقوقاً إنسانية مخصصة لكل جانب بعينه. ولكن النظر الحقيقي يجب أن يفوس في تحليل ينسوي للحقوق الإنسانية كافة. نيتسني له في النهاية القول بأن هذا التعدد أو التفرع لا يفاد حدود الواحد، أي أنه يبقى مبرراً من الكرامة الإنسانية بشئ تجلياتها وصورها. إذا كان التقسيم السهل لحقوق الإنسان يركز على موضوع العمل، فإن هناك التقسيمات الأخرى أخذت في الحسبان «تخصيص حقوق الإنسان» وفرضت بتقسيم لهذه الحقوق سلباً لهذا المعيار. إلا أن نظرة مثالية وتقدمة تكلف بجلاء عن أن التكامل والترابط موجودان بين هذه الحقوق أيضاً. وتؤكد على حقيقة أن هذه التقسيمات مهما تعددت أو توحد فإنها تأتي دائماً مكرسة لهذا التكامل.

ب- التكامل بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، و«حقوق التضامن»

من دون الطوش فيما يشبه تقسيم حقوق الإنسان إلى حقوق فردية وجماعية وحقوق جماعات (حقوق التضامن)، يمكن القول بأن «الحقوق الفردية» هي تلك الحقوق التي تثبت للفرد بوصفه فرداً. ويكون التمتع بها وممارستها بصورة فردية. أما «الحقوق الجماعية»، Les droits collectifs، فهي حقوق فردية في حقيقتها حيث تثبت للفرد، وليس للجماعة، بوصفه كائناً مستقلاً عن الأفراد المكونين لها. ولكن التمتع بهذا النوع من الحقوق وممارستها لا يتسنى تحقيقه إلا من خلال عدة أشخاص، أي في وسط جماعي⁽³⁾.

فهذه الحقوق التي جرى العمل على وصفها بالجماعية تثبت للفرد وليس للجماعة. لكن ممارستها مشروطة بوجود مجموعة من الأشخاص، مثل الحق في الحريات الثقافية والحق في حرية الاجتماع. وبمعنى آخر، فإن «الحقوق الجماعية» هي حقوق فردية ذات بعد جماعي، "des droits individuels a dimension collective"⁽⁴⁾.

تنتهي إلى أن «الحقوق الفردية، و«الحقوق الجماعية» هي في حقيقتها تشمل الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد وضعنا انفا علاقة التكامل والترابط القائمة بين هذه الحقوق.

سينصب التحليل إذن في هذا المقام على تفكيك الروابط القائمة بين «حقوق الجماعات» Les droits des collectivités أو ما جرى التعارف على وصفها «بحقوق التضامن».

تعرف «حقوق الجماعات» أو «حقوق التضامن» بأنها تلك الحقوق التي تثبت لجماعة ما مباشرة بصفتها جماعة مستقلة عن الأشخاص المنتمين إليها أو المكونين لها. فهي حقوق تهدف إلى الحفاظ على تكامل الجماعة ذاتها⁽¹⁾.

وتعد «حقوق الجماعات» المعترف بها الآن محدودة ومعدودة، فهي لا تتجاوز الحق في البيئة النظيفة والسليمة، الحق في السلم، الحق في التنمية، الحق في الميراث المشترك للإنسانية، حق الشعوب في تقرير المصير وحق الأقليات في الهوية⁽²⁾. وثمة آراء تصيب إلى هذه المجموعة حقوقا أخرى، إلا أنها ليست محل اتفاق بين العاملين والعلميين في مجال القانون الدولي⁽³⁾. ويضاف إلى ذلك، أن «حقوق الجماعات» ذاتها لا تلقى قبولا لدى جميع الدارسين والمعلقين، فهناك اتجاه لا يستسيح إسباغ وصف الحقوق على هذه الطائفة⁽⁴⁾.

وليس خافيا على المرء أن «حقوق الجماعات» تتعلق في رابطة وثيقة وهي حالة نلاحم مع غيرها من الحقوق الفردية والجماعية، فهي توصيفها الصادر ذاتي 1948/12/10 ذات الرقم 9/1، أوضحت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن الإبادة الجماعية genocide ما تمثل اعتداء على تكامل الجماعة ذاتها، فهي تتضمن إنكارا لحق الجماعات الإنسانية في الوجود. أما قتل الإنسان بصفته إنسانا فردا L' homicide فهو إنكار لحق الفرد في الوجود. وثبتت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1948/12/9 اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. وجرى توصيف الإبادة الجماعية بأنها جريمة دولية بموجب القانون الدولي.

وصارت «الإبادة الجماعية» - حسب المادة الثانية من الاتفاقية المذكورة- بأنها الفعل المرتكب «بقصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عرقية أو دينية». وقد يتخذ هذا الفعل صورة أفعال مرتكبة ضد الجماعة ذاتها (تدمير مادي كلي أو جزئي)، أو صورة أفعال مرتكبة ضد الأشخاص المنتمين إلى تلك الجماعة (قتل، إلحاق أذى جسدي أو روحي، نقل الأقطار القسري إلى جماعة أخرى)⁽⁵⁾.

يستخلص من العرض الموجز السابق لفهوم جريمة الإبادة الجماعية أنها تتعلق بحق جماعة ما في الوجود الطبيعي كجماعة مستقلة في إطار المجتمع الذي تعيش فيه ككافة، وأن حماية سلامة الجماعة تكمل الحق الفردي في السلامة البدنية والشخصية، والحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتمييز أو للمعاملة القاسية أو المهينة. فهذه الحماية تنتزع منها الفرد من

تأكيد حقوق الإنسان في القانون الدولي والمعاصر

خلال عدد من الحقوق الفردية التي تكفل سلامته ووجوده الطبيعي، كما تنتفع منها الجماعة ذاتها بوصفها شخصا مستقلا عن الأشخاص المكونين لها، فهناك تقاطع بين الحقوق الفردية المتعلقة بحماية السلامة الفردية وحق الجماعة في الوجود الطبيعي، حيث تتفاعل الحقوق الفردية وحق الجماعة معاً لتحقيق المصالح الخاصة بالجماعة ذاتها، ولتحقيق المصالح الخاصة بالأفراد أنفسهم.

ومن جهة أخرى، أحس من التناقض عليه أن الحق في تقرير المصير *droit d'autodetermination* أو الحق في بيئة سليمة ومتوازنة - على سبيل المثال - تعد من الشروط الأساسية للتنوع بالحقوق الفردية والجماعية المعترف بها في القانون الدولي لحقوق الإنسان، فقد نجحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، بنية إبراز التكامل القائم بين الحق في البيئة النظيفة والسليمة والحقوق المعترف بها في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٠)، إلى المادة الثامنة من الاتفاقية المتعلقة بالحق في حرمة الحياة الخاصة والعائلية، لتؤكد التزام الدول الأطراف بجمع المعلومات الخاصة بالأضرار البيئية ونشرها عند وجود خطر لتلوث ضار بالبيئة.

ففي حكمها الصادر في قضية *Guerra e Malizia* في ١٩/٢/١٩٩٨، أكدت المحكمة على وجود رابطة وثيقة بين الحق في حرمة الحياة الخاصة والحق في الحصول على المعلومات من جهة، وبين الحق في البيئة السليمة من جهة أخرى.

الحق في بيئة صحية وسليمة حق أساسي، وإلى انتهاء هذا الحق قد يجعل ممارسة الحقوق الأخرى - سواء أكانت فردية أم جماعية - أمراً صعباً. وهذا ما لوحظ في الفكر القانوني المعاصر، تنظر إلى الحق في البيئة الصحية كتوسيع لمفهوم ومضمون الحق في الحياة، والأمر ذاته ينطبق على الحق في السلم أيضاً^{١٣}، انسجاماً مع المفهوم المعاصر للحق في الحياة المستند إلى أن هذا الحق لا يقتصر فقط على الحماية ضد الحرمان للتعسف من الحياة بل إنه يتضمن أيضاً التزاماً في مواجهة الدول يقضي باعتماد سياسات مصممة لتأمين وضمان الحصول على وسائل المعيش بالنسبة إلى الأشخاص والشعوب جميعاً في آن واحد، ولهذا السبب تكون الدول ملزمة بمنع وقوع أضرار بيئية جسيمة، وإنشاء نظم للرقابة والتفتيش المبكر للحوادث ووقوع أضرار بيئية جسيمة. وكم كان طريق التحليل الذي قامت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذا المجال؛ فقد أشارت اللجنة إلى وجود رابطة عضوية بين حقوق الأقليات المعترف بها في المادة ٢٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وبين الحق في البيئة النظيفة^{١٤}.

ففي تعريفيها العام رقم ٢٢ الصادر عام ١٩٩٥، تطورت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى البيئة كأحد المكونات الخاصة بمنح حياة الأقليات وثقافتها، وانتهت إلى أن حماية البيئة شرط أساسي لحماية ثقافة السكان الأصليين والأقليات ومنع حياتهم، انطلاقاً تحليل اللجنة المعنية بحقوق

الإنسان من فكرة أن الثقافة والتعبير عن الهوية الثقافية ينبغي بأشكال وأنماط كثيرة، من ضمنها أسلوب العيش، وكما هو معلوم فإن أسلوب العيش في حالة السكان الأصليين مرتبط تماماً باستخدام موارد الأرض، مما يستتبع إمكان شمول حق الأقليات في المحافظة على لغاتها (أنشطة مثل صيد السمك أو الصيد والحق في العيش في المجتمعات الطبيعية التي يصونها القانون)¹²³. وعلى رغم أن حماية البيئة ليست مشمولة بصورة مباشرة في أحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان اشترطت أن تكون أي تدابير من شأنها الإضرار بالبيئة التقليدية للأقليات ضرورية ومعقولة وذات تأثير محدود.

لغة تطور عميل في بنية الحقوق التقليدية يتجه نحو تدعيم وتقوية تكامل القوى الطبيعية والروحية عند الإنسان. فأنضحت هذه الحقوق تأخذ بعين الاعتبار وحدة حقوق الإنسان وكليتها. وبعض آخر، فقد أصبحت هذه الحقوق الكلاسيكية بعد تعزيز حماية البيئة حقوقاً فائدة هي بذاتها على خلق فضائات إنسانية جديدة¹²⁴. ساهمت حماية البيئة وتكريس مفهوم الحق في البيئة الصحية في دفع العديد من الناس إلى ممارسة حقوقهم وحريةهم العامة الفردية والجماعية بصورة مستندة إلى المطالبة لأنفسهم ولغيرهم ولكل إنسان على المعمورة بنظام حيوي متوازن. يعالج الأساس الجوهري لممارستهم لأنشطتهم الإنسانية المختلفة.

لنفس بسيرا - على ما يبدو - الوقوف على مفهوم مبدأ تكامل حقوق الإنسان بدقة، فهذا المبدأ هو مبدأ معتد التركيب، فهو لا يشترط فهماً على محمل اعتقاد متبادل بين طرفين أو أكثر من أطراف حقوق الإنسان، فهو تجميعي، لذلك فهو مجموعة حقوقية في التعزيز بين الضوابط والمحددات التي تسمح بالضرورة بين هذه الضوابط، ومن ناحية أخرى، يتصف مبدأ التكامل بالمرونة والتطور المستمر، فهو ليس جامداً أو مستقلاً على مضمون محدد.

في ضوء ذلك، استوجب دراسة التكامل بين «حقوق الجماعات» وغيرها من الحقوق مزيداً من الدرس والتحليل، كي يتضمن الكلف عن حزمة العلاقات المطوية على الترابط بين هذه الحقوق، وعلى رغم وصف «حقوق الجماعات» بعمومية المضمون وعدم تحديد موضوعها بشكل دقيق على ما أسلفنا، ونفرض أنها ليست حقوقاً كاملة كغيرها من الحقوق المعترف بها، يبقى وجودها فعالاً وضرورياً لأنها تمثل بعداً حداثياً يستند إلى إحداهن تطوير في حقوق الإنسان التقليدية، فردية كانت أو جماعية، بإضفاء طابع كوني وكلي على هذه الأخيرة.

حقوق الإنسان ليست مقهراً من مظاهر الفردية المفضلة على ذاتها، فهي في مجموعها تطوي على حق في الانتماء إلى إنسانية جمعاء. ولعل هذا هو مرد اشتراط النظر إلى حقوق الإنسان جميعها وفيهمها في إطار قائم على احترام التوازنات الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وبذا تفقد حقوق الإنسان حتماً مركزيتها الإثنية أو الثقافية، لتغدو تعبيراً عن «مواطنة بلا حدود» أساسها الانتماء إلى إنسانية واحدة.

ج - التكاليف، و:، الحقوق غير القابلة للتفاوض، وغيرها من الحقوق

بمختلف الوثائق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١)، تضمنت الاتفاقيات الدولية ذات الطابع العام: شأن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، قائمة بعدد من الحقوق التي لا يجوز تقييدها أو تعطيل العمل بها أو استبعاد تطبيقها أو التحلل منها زمن الحرب أو زمن السلم^(١٢٢)، وتختلف الحقوق المدرجة ضمن هذه القائمة من اتفاقية إلى أخرى^(١٢٣).

إلا أن هناك توافقاً بين الصكوك الدولية المشار إليها في الفترة السابقة بشأن عدد من هذه الحقوق هي: الحق في الحياة، الحق في السلامة البدنية وعدم الخضوع للتعذيب أو معاملة غير إنسانية، حظر الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الطوارئ. فهذه الحقوق الأربعة تشكل «نواة الأساسية» لحقوق الإنسان التي يجدر احترامها زمن السلم وزمن الحرب، وهي تمثل في الوقت ذاته «الحد الأدنى» من الحماية الواجب احترامه أثناء النزاعات المسلحة، المصوص عليه في المادة ٢ مشتركة من اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩.

توصف هذه الحقوق بأنها «قواعد أمر» des règles «لا يجوز الاتفاق على خلافها»^(١٢٤)، فهي جزء من النظام العام الدولي.

وقد أوضحت محكمة العدل الدولية أن هذه الحقوق بمنزلة «الأسس والركائز الأولية للإنسانية»، وأنها أصبحت التزامات عرفية وجرت من الشائون الدولي العلني المفروض على الكتلة large masses^(١٢٥)، وقد أسست عليها المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغوسلافيا السابقة بوصف ذلك، واعتبرتها جزءاً من النظام العام الدولي ومن القانون الدولي العلني^(١٢٦).

لعد «الحقوق غير القابلة للتفاوض» حقوقها أساسية، والمبرة في إكسابها هذا الوصف تكمن في علاقتها المباشرة بجوهر الكرامة الإنسانية. وهذه الحقوق جوانب وجود مختلفة، يعبر عنها في العادة بعدد من الحقوق التي توصف بأنها غير أساسية، لكنها ليست ثانوية أو احتياطية بالطبع^(١٢٧)، فالحق الموصوف بـ «غير الأساسي» يكون ضرورياً ولازماً لأنه يعد تعبيراً عن جانب من الجوانب المتعلقة بالحق الأساسي المرتبط به.

الفكرة الأساسية هنا أن هناك نوعاً من التدرج بين القواعد النافذة لحقوق الإنسان^(١٢٨)، فالحقوق الأساسية Les droits fondamentaux هي حقوق منشئة وحقوق أساس، تفيض عنها جملة من الحقوق الخاصة بها والمرتبطة بها بالضرورة، أي أنها تضيء لتحديد مضمون الحقوق الأخرى «غير الأساسية» وتفسيرها. وبذلك فإنها تشكل «مبادئ معيارية وقيمية» لتنظيم القانوني الخاص بحقوق الإنسان، وعلى هداها تتطور مصادر القواعد النافذة لحقوق الإنسان ومتأسدها.

وفيما يتعلق بالتطبيق مبدأ التكامل في حالة «الحقوق غير القابلة للتفاوض»، فلا يبدو تحليل هذه المسألة وفحصها أمراً هيناً، ومن أهم العقبات التي تواجه هذه العملية تحديد مضمون «النواة الأساسية» والحقوق الداخلة فيها، فتعريف هذه النواة يستلزم إلى مناقشة أساسيين:

أولهما، يمد الحق غير القابل للمساس داخلا في «النواة الأساسية لحقوق الإنسان» إذا كان الإخلال به يؤدي إلى جعل احترام الحقوق الأخرى المعترف بها مستحيلا، ولا يبدو أن يكون هذا الضابط تعبيراً عن مبدأ التكامل بمعنى الملمب.

ومن الناحية العملية، يبدو أن هناك ضرورة حقيقية لتحديد الأولويات بين حقوق الإنسان ذاتها. فعلى سبيل المثال، يبدو مفيداً جداً القيام بتحديد الأولويات بين الحق في العمل، الحق في البيئة الصحية والتوازن، الحق في المسكن اللائق وحقوق اللاجئين... إلخ. وإذا لم يصر إلى تحديد أولويات بين حقوق الإنسان، فقد تترتب نتائج وخيمة أهمها انتهاك عدد من حقوق الإنسان باسم حقوق أخرى^(١٤).

ومن الناحية النظرية، يعبر «النواة الأساسية لحقوق الإنسان» عن جوهر واحد ومشترك، حاضراً في الحقوق كلها المتعلقة بالحق الأساسي غير القابل للمساس، مما يجعل «النواة الأساسية» لا تقف عند حدود «الحد الأدنى» فاحترام «الحقوق غير القابلة للمساس» للمكونة للنواة الأساسية يقتضي احترام الحقوق الأخرى المتعلقة بها أو العكس.

يرتكز الضابط الأول في الواقع على فكرة حتمية البحث عن الصفة غير القابلة للمساس الكاملة في جوهر كل حق من الحقوق الأساسية، والتي تجد لها صدى أيضاً في العناصر التي تكون مرتبطة بالضرورة مع هذه الحقوق الأساسية والغبر عنها بالحقوق غير الأساسية.

ثانيهما، وهو الضابط المتعلق بالصفة الموضوعية للنواة غير القابلة للمساس، يقضي مبدأ تكامل حقوق الإنسان بمدلوله الإيجابي أن اختراقاً منتهكاً إلى طوائف مختلفة من حقوق الإنسان تشكل خطراً جدياً غير قابل للمساس، وذلك انطلاقاً من فكرة الاعتماد المتبادل، التي أسلفنا البحث فيها في موضع سابق.

وهي هذه النواة تتحقق صورة من التوافق بين المحددات الخاصة بطبيعة الحقوق (مدنية، سياسية، اقتصادية... إلخ)، ويعني آخر، فإن هناك اعتماداً متبادلاً عضوياً بين «الحقوق غير القابلة للمساس» وباقي الحقوق الأخرى المعترف بها.

فالنواة الأساسية المكونة من هذه الحقوق هي للعادل النظفي والمكافئ القانوني لجوهر مشترك وأساسي. يكون كل حق من الحقوق المعترف بها متعلقاً به، ويستحيل تفسيره أو وضعه موضع التطبيق إلا في ضوء هذه التابعية بين حق أساسي وآخر تابع له ومرتبك به.

بدفعنا البحث عن جوهر حق ما من حقوق الإنسان وعلاقته بالنواة الأساسية لحقوق الإنسان إلى التوقف في منطقة حائرة بين قطبين هما: الضرورة العملية التي تفرض إنشاء نواة من حقوق الإنسان غير القابلة للمساس، والاستعانة النظرية الخاصة بتحديد حدود هذه النواة ونطاقها، فهي نواة نسبية تتسع كلما تطورت المصالح الأساسية للجماعة الدولية في مجال حقوق الإنسان.

الكثافة

يتسم مبدأ التكامل وعدم قابلية حقوق الإنسان للتجزئة بطابع مزدوج. فهو مبدأ للتوحيد. وذلك من خلال إرجاعه حقوق الإنسان جميعها إلى مصدر مشترك واحد، ألا وهو الكرامة الإنسانية. وهو مبدأ للتعدد والتفصيل. وذلك لأن المصدر المشترك لسلطات حقوق الإنسان ليس أحادي الجانب أو الطبيعة. فهو يتنوع بطوائف وسمات متنوعة ومتعددة. لكنها خاضعة في الوقت ذاته لرابطة تضمها معا وتمنع انفصالها بعضها عن بعض.

في حقيقة الأمر، تحمل فكرة تكامل حقوق الإنسان في شأياها تدرج وأصالته حقوق الإنسان ذاتها. فهذه الحقوق تدرج إلى إيجاد علاقة وثيقة بين النظرية المصنفة بمجموعة شديدة، والتطبيق القانوني لها الذي يستلزم بتفصيله الفصوص في تفاصيل دقيقة ومتعددة. وهنا تبرز الأهمية الأساسية لمبدأ التكامل، حيث يساهم في جمع شتات هذه الحقوق والتأليف بينها، موجهها إياها نحو عال واحد. هو عالمية حقوق الإنسان المعبرة عن الكرامة الإنسانية.

يجعل مبدأ التكامل من حقوق الإنسان منظومة قانونية متماسكة ومتكاملة فيما بينها، بحيث يظهر إنكار الحقوق، المعترف بها في **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، الحقوق المكفولة في **العهد الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية**. كما أن إنكار حق الشعوب في تقرير المصير وهي السيادة القائمة على موارثها الطبيعية سيحول حتما دون التمتع بالحقوق المدنية والسياسية <http://Archivebeta.Bakh>

لقد عاشرنا القرن العشرين مغلما وراما وكاميا من للناسي والويلات. فلم يشهد أي قرن آخر ما شهدته ذلك القرن من تقدم علمي وتقني، لكن هذا التقدم كان مصحوبا بخراب ودمار لا مثيل لهما. فقد خلف لنا القرن الماضي تركة لا يستهان بها من جرائم الإبادة الجماعية ومن انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان. ومن فقر ونهش للأقليات والجماعات الثقافية المختلفة.

أما القرن الواحد والعشرون، فقد شهدا بلوح لنا هو الآخر بويلات وسيئات على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، أهمها التراجع عن التاميمات الاجتماعية والحقوق العمالية والنسائية، التراجع مع ظاهرة بروز العولمة⁽¹⁾. فإذا كان الأفق يحمل ملامح عوامة متوحشة أو فلسية تقودها دولة أو ثقافة ليبرالية مستبدة لا تعترف إلا بمفرداتها الخاصة بها ولا تعبأ بالآخر وبكرامته وإنسانيته. فإن ذلك لا يعني الارتكان إلى تلك الظاهرة والتعامل معها كقدر محتوم لا راد لمضائه. فالعولمة في حاجة ماسة إلى تكريس قيم العالمية داخلها، ولا بد أن ذلك لا يأسسها. وقد لا تكتمل تلك الأسس إلا عبر تعزيز فكرة «تكامل حقوق الإنسان». فهذه الحقوق مهما تنوعت طبيعتها وأشكالها، ليست إلا تعبيراً عن معنى فلسفي وقانوني واحد، ألا وهو احترام تكامل الكرامة الإنسانية وتوفير السبل كافة، الكثيفة بتدعيم حماية ذلك المعنى.

هوامش البحث

1 للإطلاع على الأسس التي يراكم إليها هذا التصنيف وعلى الخصائص المميزة لكل طائفة داخلية في التصنيف انظر:

Frédéric Sudre, "Droit international et européen des droits de l'homme", Paris: PUF, 1999, pp. 168-184.

وانظر أيضا محمد يوسف علوان، "حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والوثائق الدولية"، الكويت: وحدة التأليف والترجمة والنشر، جامعة الكويت، 1999، صفحة 220 وما بعدها.

2 Noëlle Rouland, "Aux Confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité", Paris: Odile Jacob, 1991, pp. 199-221.

3 René Cassin, "La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme", RCADL, 1955-11, pp. 337-367.

4 الجدير بالذكر أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في 1948/12/10 اعطى على 20 مادة كرس فيها المواد من 1 إلى 21 للحقوق المدنية والسياسية، وخصصت المواد من 22 إلى 29 للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

5 كلمة الله فقهي ينكر التفسيرات المتعارفة عليها في الفقهات القانونية الدولية بخصوص حقوق الإنسان وينظر إليها بوصفها التفسيرات متعمدة لا أساس لها في الواقع، ويسترجع في هذا الصدد الأبعاد والاصول الأنثروبولوجية التي كانت وراء ميل هذه التفسيرات، ومن أهمها الأنثروبولوجية الفارسية، والتصورات العالمية والأوروبية الغربية الحديثة.

Karel Vasak, "Reviser La troisième génération des droits de l'homme avant leur codification", in Hécot-Gris (supplément au recueil), Vol. II, Bruxelles: Bruylant, 1997, pp., 1660 et SS.

6 تجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى أن المثالي الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (1981) يتميز عن غيره من الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في أنه جاء معبرا عن الكون الحضاري والثقافي والائتي لقارة الأفريقية، مما أكسبه رونقا وتقدرا عن غيره من صكوك حقوق الإنسان الشائعة بالفلسفة الغربية والروح الأوروبية. وقد عبر المثالي في درجته عن ذلك صراحة بقوله: "إن إدراك الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الأفريقية مشاكل تطالبها التاريخية وهلم الحضارة الأفريقية التي ينبغي أن تتبع منها وتنتم بها أفكارها حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب".

Jean Matringe, *tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des droits des peuples. étude du contenu normative de la charte et de son apport à la théorie du droit international des droits de l'homme*, Bruxelles: Bruylant, 1996, 137p.

7 Paul Tavernier, "L'O.N.U. et l'affirmation de l'universalité des droits de l'homme", Rev. trin Dr. h., 1997, pp. 379-393.

8 Boaventura de Sousa Santos, "Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme", Droit et Société, 1997, pp. 86 et 88.

9 Patrice Meyer-Bisch, "Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme

principe d'interprétation et de mise en oeuvre des droits de l'homme", Fribourg: éditions universitaires, 1992, pp. 109-111.

10 تنص الفقرة الثالثة مشتركة من ديباجة المعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان (1966) على: "... أن السبيل الوحيد لتحقيق مثل الأعلى المأمول، وفقا لإعلان المبادئ لحقوق الإنسان، هي أن يكون البشر أحرارا ومحررين من الخوف والظلمة، هو سبيلها تهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

11 تنص الفقرة الأولى من المادة الأولى مشتركة من المعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان (1966) على أن: "يتمتع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي تقتضى هذا الحق حرية في تقرير مركزها السياسي وحرر في السعي لتحقيق تعاليا الاقتصادي والاجتماعي والثقافي".

12 أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، في البند الأول من تعليقها العام رقم 17 الصادر عام 1985 والمعلق بالمادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن الحق في تقرير المصير يتمتع بأهمية خاصة، وذلك لأن تحقيقه هو شرط أساسي للمشاركة الفعالة والاحترام الفعلي لحقوق الإنسان الفردية، وتعزيز هذه الحقوق وتطورها. ولهذا السبب، يحل الدول من حق تقرير المصير حكما عن الحكام القانون الوضعي في كلاً المعهدين، ولأنه هذا الحق في المادة 1 بصورة مستقلة عن جميع الحقوق الأخرى المنصوص عليها في مبادئ المعهدين **وقبل هذه الحقوق**.

الأمم المتحدة، تجمع المقاولات العامة والتوظيف، المادة الخمس من ميثاق معاهدات حقوق الإنسان، U.N documents, doc. HRI/GEN/Rev.4/24, 24 April 2001, p. 138.

La Cour EDH, L'arrêt du 9 décembre 1994 dans l'affaire López Ostra C./Espagne, Série A, no 303-C, paragraphe 56 et 57, pp. 15-16.

14 للإطلاع على القواعد النافذة لتفسير المعاهدات الدولية وعلى المصنوع بعلوم التفسير النشطة، انظر: محمد يوسف طوان، "القانون الدولي العام: القسمة والمصادر"، ص 24، دار وآل النشر، صفحة 247 وما بعدها.

15 Democracy and human rights: civil, "David Bootham, in James Symondies", political, economic, social and cultural, "Human rights: new dimensions and challenges" (ed.), Aldershot: Ashgate and Dartmouth, 1998, pp. 83-94.

16 انظر الفقرة الثانية من ديباجة إعلان الحق في التنمية الصادر في 1986/12/4.

17 انظر الفقرة العاشرة من ديباجة إعلان الحق في التنمية.

18 The interdependence and permeability of human "Craig Scott, righty norms: towards a partial fusion of the international, esgoode Hall Law, Journal, Vol. "conventions on human rights 27, no-4, 1989, pp. 779 et ss.

Craig Scott, Ibid, pp. 780.

19 تنص المادة 1/1 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) على: "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون أن يحمي هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا. أما المادة 1/1 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1966) فتعني على: "انظر المول الأطراف في هذا العهد يحل كل شخص في مستوا معيشة كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بهاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، ويحمله في تحسين متواصل لظروفه المعيشية...".

28. تمس المادة 1/22 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) على "أنكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه".
29. تمس المادة 1/1/8 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على: "حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع آخرين وفي الانضمام إلى النقابة التي يختارها، دولها قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعزيز مصالحه الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها".
30. Craig Scott, *op. cit.*, pp. 762 et 88.
31. J. Donnelly, "The concept of human rights", New York: St. Martin's press, 1985, p. 96.
32. Frédéric Sudre, "Le droit à La non-discrimination dans la jurisprudence du Comité des droits de l'homme des Nations Unies", in F. Sudre (dir), "La protection des droits de l'homme par le comité des droits de l'homme des Nations unies - les communications individuelles", Montpellier: IDEDH, URACNRS, Université de Montpellier, 1995, pp.110 Ho-42.
33. Antonio A. Cancado Trindade, "The interdependence of all human rights. Obstacles and challenges to their implementation", *International social Science Journal*, Vol. 50, No 158, 1998, File://A/Advocacy 2. <http://www.unhcr.org/refugees/advocacy/advocacy2.html>, p.4.
34. Antonio A. Cancado Trindade, *Ibid.*, p.4.
35. Jean Rivero, "Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs", in "Les droits de l'homme. Droits collectifs ou droits individuels"/Colloque de Strasbourg des 13et 14 Mars 1979, Paris: LGDJ, 1980, pp. 23 et 35., Patrice Meyer-Bisch, *op. cit.*, p. 173.
36. دافيد فورسبايث، "حقوق الإنسان والسياسة الدولية"، القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية، 1997، صفحات 117-119.
37. لوفوف، على تحليل شامل للأسباب الكامنة وراء الفصل بين المهنيين الدوليين لحقوق الإنسان انظر: Craig Scott, *op. cit.*, pp. 791-798.
38. Craig Scott, *Ibid.*, p. 795.
39. تم لقب المادة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في البند الأول من تعقيدها العام رقم 2 - الصادر عام 1991- الشاغل بطبيعة التزامات الدول الأطراف (الفقرة 1 من المادة 2 من العهد) - احترام العهد على التزامات بدائل رعاية والتزامات بتحقيق غاية. وأوضحت اللجنة في البند الثاني من تعقيدها ذاته أنه لا كان "الانضمام العام للحقوق المقررة في العهد يمكن تحقيقه تدريجياً، فلا بد من اتخاذ خطوات باتجاه هذا الهدف في غضون مدة قصيرة معقولة من الزمن بعد بدء نفاذ العهد بالنسبة إلى الدول المبررات ويبدو أن التزام الدول بتحقيق غاية يتصل في ضرورة اتخاذها هذه الخطوات والتدابير".
40. U.N. documents, doc. HRI/GEN/1/Rev. 5/26 April 2001, *op. cit.*, p. 17.
41. U.N. Documents, *Ibid.*, paragraphe 9, p. 19.
42. Theo Van Boven, "General Course on human rights", *ICADE*, 1993, Vol. IV-2, pp. 50-52.

- 13 U.N. Documents, doc. HRI/GEN/1/Rev.5 26 April 2001, op.cit, paragraphe 7, p. 23.
- 14 U.N. Documents, ibid, paragraphe 7, p. 23.
- 15 U.N. Documents, ibid, paragraphe 7, p. 23.
- 16 U.N. Documents, ibid, paragraphe 7, p. 25.
- 17 النظر في التطبيق العام رقم ٧ الصادر عن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام 1998 المنشور في الوثيقة الصادرة عن الأمم المتحدة.
- 18 U.N. Documents, ibid, paragraphe 4, p. 53.
- 19 النص المادة 1/11 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على أن: «التأنيب جميعاً هو وسيلة أمام القضاء. ومن حق كل فرد لدى الفصل في أي تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتمسك به أي دعوى مدنية. أن تكون قضيتة محل نظر منصف، وهي من قبل محكمة مستقلة مستقلة حيادية، منشأاً بحكم القانون...».
- 20 النظر على سبيل المثال الاستنتاجات الصادرة عن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في 1997/1/19 في قضية S. W. M. Broek c./Netherlands، وخاصة الفقرة ١٢ من هذه الاستنتاجات. Annual report 1987 of the human rights Committee, U.N. Doc. A/42/40, Annex VIII.
- 21 النظر على سبيل المثال.
- 22 La Cour EDH, L'arrêt du 9 Octobre 1979 relative à l'affaire Airey, series A, Vol. 32, paragraphe 26.
- 23 ينظر هذا المفهوم لحقوق الإنسان مع المفهوم الذي أورده العهد الدولي لحقوق الإنسان «الحقوق الواطن». انظر في هذا الخصوص: عبد الحكي محمداني، «التدخل كدولة العظم القارية في البحر، الثاني، الحق الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1990».
- 24 Patrice Meyer-Bisch, op. cit, p. 365.
- 25 النظر في التمييز بين «الحقوق الفردية» و«الحقوق الجماعية».
- 26 Jean Rivens, op. cit, p. 17, Frédéric Sadre, op. cit, p. 169.
- 27 Frédéric sadre, ibid, p. 169.
- 28 Frédéric sadre, ibid, p. 169.
- 29 انظر بخصوص حق الأقليات في الهوية.
- 30 ALMOUSA Mohammed, "La personification des minorités: vers une solution du problème des minorités en droit international public", Thèse de doctoral, Faculté de droit, Université de Nantes, 1999, pp. 132-138.
- 31 يعمل كاريل غاراك الحق في المساعدة الإنسانية ضمن هذه الحقوق، ولم يشار إلى حقوق الشعوب كأحد مكونات هذه المجموعة. انظر:
- 32 Karel Vasak, op. cit, pp. 1653-1659.
- 33 Frédéric Sadre, op. cit, pp. 176-184.
- 34 النظر المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية واتفاقية عليها (1948).
- 35 affaire' arrêt du 19 février 1998 relative à La Cour EDH, L. Guerra et autres C./ Italie, n°116/1996/735/932, paragraphes 58 et 59.

- Human rights and the "Antonio A. Cascado Trindade, in Janusz Symonides, op. cit, p. 131" environment. 33
- النظر المادة 29 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على ٧٠ يجوز، في الدول التي يوجد فيها 34
- أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتمين إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بشؤونهم 35
- الخاصة أو المتعلقة بدينهم وإقامة شعائرهم أو استخدام لغتهم، ولاشتراكهم مع الأعضاء الآخرين في جماعاتهم.
- النظر البند السابع من التعليق العام رقم 29 المتعلق بالمادة 29 من العهد الدولي بالحقوق المدنية والسياسية، 36
- المصدر من اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عام 1991، التعليق في:
- U.N doc. HRI/GEN/1/Rev. 3, p. 163. 37
- Patrice Meyer-Bisch, op.cit, p. 241. 38
- النظر محمد يوسف هوان، "يتولد التعلق من الانتهاكات الدولية لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، السنة 39
- التاسعة، العدد الثاني، 1988، صفحة ٧٢٢ وما بعدها، وانظر أيضا:
- "Derogation under human rights treaties" Rosalyn Higgins, BYBIL, 1976, pp. 281- 40
- 320, Frédéric Sudre, op. cit, pp. 199-214.
- وتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية المادة حقوق غير قابلة للتساخ، وهي المدرجة في 41
- التراد ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨ من العهد. كما تتضمن الاتفاقية الأوروبية خمسة حقوق من هذا النوع هي:
- المدرجة في التراد ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ من العهد. أما البروتوكول رقم (٤) الملحق بالاتفاقية، 42
- النظر المادة ٢٢ من الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان، المادة ١٩٦١. 43
- avis du 8 juillet 1996 relatif à la loi de répression de la "CLL, L'arties nucléaires, Rec., 44
- 1996, paragraphe 94 complétion de l'arrêt 98.
- affaire" arrêt du 14 janvier 2000 relative à l'ITPV, L.Kaprosnik et consorts, para- 45
- graphes 519, 521 et 524.
- Patrice Meyer-Bisch, op. cit, p. 268. 46
- الجدول بالذكر أن هناك طائفة من الدارسين والفقهاء تفني وجود أي تدرج أو أولوية في مجال حقوق 47
- الإنسان، وهي وجهة نظر لا يمكن التسليم بها بسهولة في ضوء التطورات المتسارعة في إطار الحماية
- الدولية لحقوق الإنسان، وللإشارة على هذا الرأي انظر: مساهمات جواد الكافوم، مساهمات في القانون 48
- الدولي، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩١، صفحة ٣١٩-٣٢٥.
- "Human rights as a system, Interaction, Priorities" E. Siegel, in Proceedings of the 49
- third annual conference, Anusha 2-5 april 1991, society of international and compar- 50
- ative law, 1991, pp. 123-124.
- وانظر كذلك د.الطيب فورسان، مرجع سابق، صفحة ٦٠-٦١.
- Patrice Meyer-Bisch, op. cit, p. 290. 51
- النظر العيسب المنعاني، "مطالبة الدولة، الواقع والأفكار"، عالم الفكر، العدد الثامن والعشرون، العدد 52
- الثاني، 1999، صفحة ٢٠ وما بعدها. 53

القانون الدولي لحقوق الإنسان

(أفاق وتحديات)

د. محمد يوسف علوان (*)

ملخص:

كان العصور يخضع خلال قرون طويلة للجماعة في كل شيء، من دين جنود أو قيود، وكسفت سلطة الدولة إزاء حسيوات الأفسراد وحقوقهم مطلقة، وقل الأمر كذلك إلى أن اهتوت الحقوق الطبيعي الداخلي أولاً، والدولي في مرحلة متأخرة، وبشكل تدريجي، بقيود لرد على سلطة الدولة في صلاتها مع الأفراد.

وجاء إقرار القوانين الداخلية بحقوق الإنسان ثمرة لكفاح إنساني طويل، خاصته البشرية مصوماً، والثورات الإنسانية الكبرى ذات الأبعاد العالمية خاصة، ولكن مجرد النص على الحقوق والحريات في دستور الدولة والقوانين الداخلية الأخرى، ووضع ضمانات داخلية لمرافقة هذه الحقوق والحريات، لا يكفلان بالضرورة تمتع الإنسان فعلياً بها. ومن هنا بدت ضرورة اللجوء إلى ضمانات دولية تكون مكملة للتدابير الداخلية، ولا تحل محلها أو تقلل بأي حال من أهميتها.

وكان القانون الدولي التقليدي يولي عناية للعلاقات المتبادلة بين الدول، وتحديد حقوق كل منها وواجباتها، وكان ينظر إلى الدول على أنها أشخاص القانون الدولي الوحيدة التي يمكن لها اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات الدولية. أما معاملة الدولة أرمائها، فلم يكن القانون الدولي التقليدي يعنى بها، لأنها تدخل ضمن الاختصاص الداخلي لها، ولم يعترف القانون المذكور للفرد بحقوق على الصعيد الدولي، ولا بشخصية قانونية دولية، يمكن له معها، أن يطالب الدول بمسؤولية على هذا الصعيد. وقد وقف مبدأ السيادة عتبة

(*) أستاذ القانون الدولي - جامعة الزمامة - المنطقة الأثرية الهندسية.

أمام هيئات سلطة دولية أعلى من الدول، للتنظر في تجاوزاتها لحقوق الإنسان، واتخاذ التدابير الكفيلة بوقف هذه التجاوزات.

وحتى حينما كان القانون الدولي التقليدي يلتصق إلى المسائل الإنسانية، فقد كان منطلقه في ذلك الاعتبارات السياسية، كما أن المبدأ الذي كان يحكم حقوق الإنسان في ظل هذا القانون، هو مبدأ المعاملة بالمثل، الذي هو أساس القانون الدولي الاتفاقي. وقد أقر هذا القانون غايته أساساً لحماية الوطنيين في الخارج، وخاصةً وقياس الدول الغربية خارج بلادهم، عن طريق مؤسسات معروفة: نظام الامتيازات الأجنبية، ونظام الحماية الدبلوماسية، ونظام التدخل «الإنساني» أو «المصلحة الإنسانية»، وهكوة «الححد الأدنى في معاملة الأجانب»، كما يعرف هذا القانون أنظمة للقافية لحماية حقوق فئات معينة من البشر يخاطب بعضها شعابا المنازعات المسلحة، في حين يخاطب بعضها الآخر، الذي ظهر في ظل عصبة الأمم، سكان الأقالييم المشمولة بنظام الانتخاب، والأقليات، والعمال^(١).

غير أن القانون الدولي لم يعد، منذ الحرب العالمية الثانية، مقصوراً على تنظيم العلاقات المتبادلة بين الدول، ومع مرور الزمن، أصبح ينظر إلى الفرد كشخص من أشخاص القانون الدولي، يتمتع بحقوق على الصعيد الدولي، ويخضع لالتزامات على الصعيد ذاته. وهناك، الآن، مجموعة كبيرة من القواعد الدولية التي تنظم حقوقها للأفراد، في مواجهة الدولة، وتشكل هذه القواعد، المحطة في الاعتراف بالانتماءات الدولية العالمية منها والإقليمية. ما يطلق عليه اليوم اصطلاح «القانون الدولي لحقوق الإنسان»^(٢).

وقد أرسى ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥) الحجر الأساس لهذا القانون، بعد أن بدت توضع الصلة التي تربط بين السلم والأمن الدوليين من جهة، واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع من دون تمييز من جهة أخرى. ولم تكف الأمم المتحدة بتعظيم ميثاقها عدداً من النصوص الخاصة بحقوق الإنسان، بل راحت تستكمل هذه النصوص باعتماد العديد من الصكوك والاتفاقيات الدولية التي تشمل مختلف حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ويأتي في مقدمة هذه النصوص ما يطلق عليه عادة اسم الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، التي تشمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام (١٩٦٦)، (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية، والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، والبروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الأول الذي تعترف بموجبيه الدولة الطرف في العهد، التي تصبح طرفاً في البروتوكول، بالاختصاص اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، المنشأة بموجب العهد، في تسلم ونظر الرسائل المقدمة من الأفراد الداخلين في ولاية تلك الدولة، والذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانبها لأي حق من الحقوق المقررة في العهد.

وقد خلطت الإنسانية خطوات مهمة على صعيد تأكيد حقوق الإنسان منذ صدور الإعلان. وعلى مدى نصف قرن اندفعت مسيرة حقوق الإنسان على الصعيد الوطني والإقليمية والعالمية. وشهدت هذه المسيرة مزيداً من الاهتمام العالمي بها بعد انتهاء مرحلة الحرب الباردة، فبالإضافة إلى الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، اعتمدت الأمم المتحدة عشرات الإعلانات والاتفاقيات التي تلتخص بحقوق الإنسان عامة، أو بحقوق معينة بالذات، أو بأشخاص أو فئات معينة بالذات، كالعمال والنساء والأقليات... إلخ. كما عقدت العديد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في إطار الوكالات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة، التي يأتي في مقدمتها منظمة العمل الدولية ومنظمة اليونسكو. وبعد أن كانت القواعد القانونية الدولية الناجمة لحقوق الإنسان تنقسم بالمعمومية والقوة الثورية في مرحلة أولى، أصبحت تتجه نحو التخصيص والإلزامية في مرحلة ثانية.

ويعني تدويل حقوق الإنسان أن علاقة الدولة بمواطنيها والقيم على إقليمها، لم تعد من الموضوعات التي تنفرد بها الدولة. وهذا التدويل لحقوق الإنسان جعل القانون الدولي يفرض قانون المجتمع الإنساني العالمي. بعد أن ظل مدة طويلة قانون المجتمع الدولي، وبعد أن كان هذا القانون قانوناً فيما بين الدول ويقوم على مصالح الدول، فهو يتجه الآن ليصبح قانوناً فوق الدول، ويقوم على قيم مشتركة أعلى منها.

وبفضل هذه التطورات لم يعد الفرق بينها وبين أشخاص القانون الداخلي فقط، بل أصبح يتمتع أيضاً بمركز قانوني دولي. ولا شك في أن هذه التطورات قد كانت من فكرة السيادة، لأن التدويل يستوجب بالضرورة تخطي الدولة عن هذه الفكرة في شكلها المطلق، وإن تشبيل فكرة السيادة التنسبية المقيدة بالالتزامات والواجبات الدولية التي تقتضيها حقوق الإنسان. ولكن السيادة لم تصبح بعد من مخططات التاريخ، ولم تتجاوز التطورات الدولية التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما تلك الناجمة عن نهاية الحرب الباردة، هذه الفكرة تماماً. ونعرض الآن لبعض تحديات وأفاق القانون الدولي لحقوق الإنسان في مستهل القرن الجديد التي رأينا اختصارها في خمس قضايا على الوجه التالي:

١: التعرف بالقانون الدولي لحقوق الإنسان

تتضمن عشرات الوثائق الدولية لحقوق الإنسان. للوهلة الأولى، بأن قضية حقوق الإنسان قضية واحدة، وأن وضعها يبعث على الرضى. ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، فالتباين كبير بين هذه الوثائق من حيث الطبيعة القانونية لها ودرجة انتشارها، ومن حيث نجاعة آلية الإنشاف على تطبيقها. كما أن التباين كبير بين الخطاب النظري لحقوق الإنسان والواقع العملي المعيش لها. ونكتفي بالتطرق إلى المبادئ الأولى والثانية من دون الثالثة التي لا تغطي على أحد.

١-١ : الطبيعة القانونية للمفهوم الدولي لحقوق الإنسان وفي درجة انتقاليها

تقسم المفاهيم الدولية لحقوق الإنسان، من حيث الطبيعة القانونية لها، إلى موثوق غير ملزمة وأخرى ملزمة، وهاتي على رأس الخصوص غير الملزمة، في الأصل، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي صدر في شكل توصية عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، فالإعلان ليس ملزماً في حد ذاته على النحو الذي تكون فيه المعاهدة أو الاتفاقية. وهو كما تقول مقدمته عبارة عن «مثل أعلى مشترك»، ينبغي أن تلبغه جميع الشعوب وجميع الأمم في المستقبل، من دون تحديد، أي أنه بمنزلة نقطة البدء لجهود وطنية ودولية، ينبغي أن تصل، في يوم ما، إلى تحقيق البرنامج الذي يحتويه، وكما قالت السيدة روزفلت التي ترأست لجنة صياغة الإعلان فهو «ليس معاهدة أو اتفاقاً دولياً، وليس له قوة القانون، ولا يهدف إلى أن يكون كذلك، إنه إعلان مبادئ حول الحقوق والحريات الأساسية للإنسان»^١.

وتطبيق للملاحظة ذاتها كذلك على الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان (١٩٤٨)، وعلى إعلانات الجمعية العامة للأمم المتحدة المعتمدة، مثل إعلان حقوق الطفل (١٩٥٩)، وإعلان مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري (١٩٦٥)، وإعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (١٩٦٦)، وإعلان الحماية من التعذيب (١٩٧٥)، كما ينطبق على الإعلانات الصادرة عن المنظمات غير الحكومية، وعلى الميثاق العربي لحقوق الإنسان (١٩٩٤)، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠)، والبيان الختامي مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي أو وثيقة هلسنكي (١٩٧٥).

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

وهذه الإعلانات لا تولد حقوقاً للأفراد ولا التزامات قانونية على الدولة، ولكنها تتمتع بقوة أدبية وسياسية لا يستهان بها، كما يمكن أن تكون بمنزلة نقطة الانطلاق لتكوين قواعد عرفية جديدة، لأنها تعد سوابق صالحة لتشاة العرف الدولي إذا ما توافرت لها عقيدة الشعور بالالتزام.

أما الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فهي بطبيعة الحال ملزمة للدول، ولكنها لا تصبح كذلك إلا إذا عبرت عن رضاها الالتزام النهائي بها، وفق النصوص الناطقة بهذا الموضوع^٢، شريطة أن تكون داخلة في النفاذ الدولي، وفق النصوص الناطقة بهذه المسألة^٣.

ويمكن أن تطول المدة التي تتخضع بين اعتماد الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وتبناها^٤، أما نفاذ الأحكام المنشأة لأجهزة الإشراف على الامتثال الفعلي من جانب الدول الأطراف بهذه الاتفاقيات^٥ فيستغرق وقتاً أطول.

ولا تتقدم الدولة بالاتفاقية من تاريخ دخول الاتفاقية في النفاذ، بل من وقت تعبيرها عن رضاها النهائي الالتزام بها، وأحياناً تمر فترة طويلة جداً ما بين التوقيع على الاتفاقية والتعبير عن رضاها الالتزام بها (عندت فرنسا على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

بعد ٢٤ عاماً على اعتمادها (١٩٧٨)، وعلى العهدين الدوليين لحقوق الإنسان بعد ١٤ عاماً من اعتمادهما (١٩٨٠)، وهي كثير من الأحيان لا تدخل الانتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان مطلقاً في التنفيذ (مثل الأبرز على ذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته مجلس جامعة الدول العربية عام ١٩٩٤).

وهيما يتعلق بموقف الدول العربية، خاصة من القانون الدولي لحقوق الإنسان، يلاحظ أن هناك قصوراً ليس أقل عليه من غياب أي اتفاقية عربية لحقوق الإنسان، على غرار ما هو معروف في أوروبا والأمريكتين وأفريقيا، كما يشهد على هذا القصور أيضاً التواضع من تصديقات الدول العربية على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مع أن غالبية العظمى من حقوق الإنسان المقررة فيها أصيلة أو قابلة للتأصيل في الثقافة العربية والإسلامية.

فقد سبق لمجلس الجامعة العربية أن اعتمد في دورته الثانية بعد المائة (١٩٩١) الميثاق العربي لحقوق الإنسان. ولا شك في أن إقرار هذا الميثاق يمثل خطوة إلى الأمام، من حيث إنه يتم عن وعي الدول العربية بأهمية قضية حقوق الإنسان، غير أنه من المؤسف أن الميثاق لم يدخل في النفاذ، بل ولم تلق الأمانة العامة للجامعة أي وثيقة تصديق أو انضمام إلى الميثاق من جانب أي دولة عربية^{١٢}.

وكان من الممكن أنهم هذا الموقف السلبى من جانب الدول العربية، هيما لو كان الميثاق يتضمن حقوقاً جديدة لا توفرها الانتفاقيات الأخرى المعنية بحقوق الإنسان، أو هيما إذا كانت آلية الإشراف على تنفيذ الميثاق على درجة أعلى من المفعالية، بيد أن الواقع غير ذلك، فقد جاء الميثاق خجولاً من حيث المحتوى، وضعيفاً من حيث آلية التنفيذ، فهو يسجل تراجعاً وتكوصاً من جانب بعض الحكومات العربية عن كثير من الالتزامات المقررة بمقتضى الانتفاقيات المذكورة، التي سبق لبعض الدول العربية أن ارتضت الالتزام النهائي بها، والغالبية العظمى من الحقوق الواردة فيه ذات طبيعة معنية أو سياسية أساساً، وقد وردت بشكل مقتضب وعلى نحو يتيح مجالاً واسعاً للتأويل من جانب السلطات العامة، أما من حيث آلية الإشراف على التنفيذ، فكل ما يمثله الميثاق من الدول الأطراف، هو تقديم تقارير إلى لجنة خبراء لا تملك حتى مجرد إبداء تعليقات عامة، كما هي الحال في اللجان المنشأة للإشراف على تنفيذ الانتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

وقد سبق لأربع دول عربية هي مصر والعراق ولبنان وسوريا أن صوتت إلى جانب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٤٨، والذي يتبوأ مكانة بارزة في التشريع من أجل حرية الإنسان، أما بعض الدول العربية فقد أثرت الامتناع عن التصويت بحجة عدم الإعلان عندما من الحقوق الغربية عن المجتمع الإسلامي، في حين تقيمت بعضها عن جلسة التصويت.

الدول العربية لحقوق الإنسان

وعند الدول العربية الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان متواضع للغاية، فهناك فقرة من الدول العربية أطراف في الاتفاقية بشأن وضع الأشخاص عديمي الجنسية لعام 1954، والاتفاقية بشأن خفض حالات العدم الجنسية لعام 1961، والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين لعام 1961، والبروتوكول الخاص بوضع اللاجئين لعام 1966، ولا يتجاوز عدد الدول العربية الأطراف في العهدين الدوليين لحقوق الإنسان ثلاث عشرة دولة عربية فقط¹⁷.

ونسجل بشيء من الارتباك أن الدول العربية أصبحت تبدي أخيراً، ولا سيما ابتداء من مطلع التسعينيات من القرن الماضي، حرصاً أكبر على أن تصبح طرفاً في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال أصبحت المملكة العربية السعودية في عام 1996 طرفاً في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989، وفي عام 1997 أصبحت طرفاً في كل من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز لعام 1965، واتفاقية مناهضة التعذيب لعام 1984، وفي عام 2000 أصبحت طرفاً في اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة، وأصبحت البحرين طرفاً في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في عام 1990، وفي اتفاقية حقوق الطفل في عام 1992، وفي اتفاقية مناهضة التعذيب في عام 1998، وقد أصبحت الأردن طرفاً في العديد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وهو الدولة العربية الوحيدة التي أصبحت في أبريل عام 2002 طرفاً في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998، وفحلت الكويت في عام 1991 طرفاً في العهدين الدوليين لحقوق الإنسان، وفي اتفاقية حقوق الطفل، وفي عام 1991 دخلت طرفاً في اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة، وفي عام 1996 دخلت طرفاً في اتفاقية مناهضة التعذيب، أما عمان فقد أصبحت طرفاً في اتفاقية حقوق الطفل في عام 1996، وكانت قطر قد دخلت طرفاً في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في عام 1996، وفي اتفاقية حقوق الطفل في عام 1995، وفي اتفاقية مناهضة التعذيب في عام 2000. ويلاحظ غياب بعض الدول العربية عن اتفاقية القضاء على التمييز ضد المرأة، وعن اتفاقية مناهضة التعذيب.

هذا على صعيد موقف الدول العربية من الاتفاقيات الدولية الكبرى لحقوق الإنسان، أما موقفها من الآليات المنشأة للإشراف على امتثال الدول الأطراف هذه الاتفاقيات فهو أكثر قصوراً على ما سنبينه فيما بعد.

وكثيراً ما لا تجد الاتفاقيات المصايق عليها من قبل الدول العربية مكاناً لها في النظام القانوني الداخلي، وكثيراً ما يكون التصديق بهدف إرضاء الدول الفاتحة، واجتذاب المعونات الأجنبية، والمظهر بمظهر الحريص على احترام حقوق الإنسان. وتقرع تحفظات الدول العربية الاتفاقيات الدولية التي تسمح طرفاً فيها، من ضمنها.

١-٢ : التباين في هذا حماية حقوق الإنسان

يضي القانون الدولي لحقوق الإنسان مجسود خبر على ورق، إذا لم تتوافر له آليات دولية مناسبة لضمان تنفيذه. وكما حدث على الصعيد القانوني الداخلي، فقد جرى الاعتراف الدولي بحقوق الإنسان، ومن ثم جرى تنظيم حماية لها عن طريق إنشاء آليات دولية عهد إليها بمهمة رصد واقع القانون الدولي لحقوق الإنسان. وكما هي الحال في القانون الداخلي حيث تتوخ سبل الحماية، هناك تنوع كبير في سبل الحماية الدولية وهي درجة فعاليتها على الصعيد الدولي. والواقع أن القواعد الدولية لحقوق الإنسان، التي هي من وضع الدول، تلمس حقوقاً للأفراد وترتب التزامات عليها في النظام القانوني الدولي، ولكن هذا غير كاف في حد ذاته، لكي يعد الفرد شخصاً من أشخاص القانون الدولي. ولكي يكتب هذه الصفة، لا بد من أن يعترف له بأهلية الأداء (التصرف) على الصعيد الدولي بشكل مباشر، وذلك بغية تمكنه من التعصك بالحقوق التي يتمتع بها، والزام الدولة بالاحترام للفعال لها. فهذه الأهلية هي المعيار الحاسم للشخصية القانونية الدولية للفرد. وبهذا السبيل أساساً، يمكن حماية الإنسان. هذا هو الأصل. غير أن الواقع يشهد على أن الاعتراف للفرد باللجوء إلى القضاء يعني هو الاستثناء، ولكن هناك مكات أخرى على درجة أقل من الأهمية اعترف بها للأفراد تتفاد عن معطويات على الصعيد الدولي. وتتاول هذه التكتات باختصار قبل أن نقول كلمة سرية في حق الطعن الفردي أمام جهة قضائية دولية.

١-٢-١ : التباين

أثار إنشاء الأمم المتحدة أملاً واسعة في العالم أجمع، فقد تولد الانطباع لدى ملايين المضطهدين من البشر بأن المنظمة سوف تجلب معها العدل والحرية اللذين ظلوا حرموا منهما. وتتلقى المنظمة عدداً هائلاً من الالتماسات من الأفراد والمقطعات غير الحكومية، التي تشير إلى خروقات حقوق الإنسان. وتطالب الأمم المتحدة بالتدخل. وقد أمد المجلس الاقتصادي والاجتماعي في عام ١٩٤٩ صيغة موحدة لإجراءات التصرف في الرسائل أو البلاغات المكنة بحقوق الإنسان والرسالة إلى الأمين العام للأمم المتحدة، والتي لا تسفر في حقيقة الأمر عن أي إجراء. غير أن المجلس ابتدع في عام ١٩٦٧ نظاماً للنظر في المعلومات المتعلقة بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وفي قراره رقم ١٥٠٢ (د-١٤) المؤرخ ٢٧ مايو ١٩٧٠، حدد المجلس إجراءات النظر في الرسائل التي يبدو أنها تكثف عن نمط ثابت من الانتهاكات الجسيمة، والتأكيد، بدليل موثوق به، لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وهي إجراءات يمكن نظرياً أن تسفر عن تحقيق في الدولة النسب إليها الانتهاك. ولكن شريطة موافقة هذه الدولة وبالتعاون معها، وطبيعة الإجراء سرية، والسرية، كما هو معروف دليل على خشية الحكومات من الظهور بصورة - غير مناسبة - أمام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

الرأي العام العالمي، وهي لا شك أهم نقاط الضعف في الإجراءات المحددة في القرار ١٥٠٣، وهي الواقع العملي يلاحظ أن لجنة حقوق الإنسان لم تجر دراسة معمقة لهذه الرسائل إلا مرة واحدة (حالة أوفندا عام ١٩٨٧). كما أنها لم تباشر أي تحقيق^{١٢}، والنتيجة أن مئات الآلاف الرسائل الفردية الوجهة إلى الأمانة العامة للأمم المتحدة بشأن انتهاكات حقوق الإنسان العرضية وغير العرضية (الصراخ والمهجة أو المنتظمة). يبقى من دون أي إجراء، وتصديق هذه الملاحظة أيضا على الآليات المنشأة بموجب الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، على ما سنتناوله الآن.

١-٢: الاتفاقيات الجديدة أو البعيدة

تضمنت معاهدات الأقليات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٩-١٩٢٢) للمرة الأولى نظاما دوليا لحماية الأقليات التي تعيش أساسا ضمن الدول الجديدة، أو التي توسعت بضم أقاليم جديدة إليها، أو تلك التي تعيش في بعض الدول المهزومة، أو التي قامت على النقاض تلك الدول. كما طوق النظام على عدد من الدول التي أعلنت بتصريح، وقت قبولها في عصبة الأمم، ضماناتها لحقوق الأقليات فيها (حالة العراق مثلا). وقد استطلعت عصبة الأمم بدور الضامن للتعهدات التي أخذتها الدول الأطراف على عاتقها، وعلى هذا الأساس كان المجلس يختص بالنظر في الاتهامات أو العرائض التي يتقدم بها أبناء الأقليات أو التطبيقات التي تعمل بالنيابة عنهم بشأن مخالفة النظام الداخلي. وكانت هذه الاتهامات تدرس من لجان خاصة، يمكنها أن تطلب توضيحات من الدول المعنية، وتقدم بشكل سري للوصول إلى تسوية مع إمكان عرض المسألة على مجلس العصبة، وعلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي. ومن الجدير بالتنويه أن الاتفاقيات النازمة للمركز القانوني للأقليات في عهد العصبة كانت تعطى بمركز قانوني أسنى من المسانير الوطنية.

ويوفر عهد عصبة الأمم حماية متواضعة جدا لسكان الأقاليم المشمولة بنظام الانتداب، وتقوم اللجنة الدائمة للانتدابات (تتكون جزئيا من الدول الاستعمارية) بتلقي التقارير السنوية من السلطات القائمة بالانتداب، ومن معلمي الأهالي المحليين، وفحصها وتقديم المشورة إلى المجلس في جميع المسائل المتعلقة بتطبيق أحكام الانتداب (م/٢٢). وابتداء من عام ١٩٢٣ أصبحت اللجنة تقوم بتسلم التماسات فردية تقوم الدول بتحويلها إليها. وقد لعبت لجنة الانتداب دورا مهما في الإشراف على إدارة الدول المنتدبة، وعلى أسلوب معاملتها لأبناء الأقاليم الخاضعة للانتداب، وانتهى نظام الانتداب مع حل عصبة الأمم. وأنشأت الأمم المتحدة نظاما بديلا هو نظام الوصاية (الفصل الثاني عشر من الميثاق)، الذي عهد بدوره إلى مجلس الوصاية، بمهمة قبول العرائض وفحصها بالتشاور مع السلطة القائمة بالإدارة (م/٨٧). كما اعترف بحق اللتماس في وقت لاحق لسكان الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي أمام لجنة تصفية الاستعمار (لجنة ال ٢٤).

وتتطور أربع لجان منشأة منذ زمن طويل نسبياً، وفق الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، هي شكاوى أو رسائل الأطراف أو جماعات الأفراد الداخلين في ولاية الدول الأطراف على أساس شخصي وإقليمي، والذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك من جانب إحدى هذه الدول لأي من الحقوق المقررة في الاتفاقية المعنية. وهذه اللجان هي لجنة القضاء على التمييز العنصري المنشأة وفق الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥، واللجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة وفق العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦، ولجنة مناهضة التعذيب المنشأة وفق الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب لعام ١٩٨٤. وقد اعتمد في الأساس من أكتوبر ١٩٩٨ بروتوكول اختياري مكمل لاتفاق مناهضة التمييز ضد المرأة. يميز للجنة مناهضة التمييز ضد المرأة المنشأة بموجب الاتفاقية (١٢/م) أن تتلقى من الأفراد أو جماعات الأفراد بلاغات تتعلق بانتهاك الدول الأطراف لأحكام الاتفاقية، كما ابتدع البروتوكول نظاماً فريداً خاصاً بالانتهاكات الجسدية والنهجية لحقوق المقررة في الاتفاقية^{٢٧}.

غير أن هذه اللجان لا تملك النظر إلا في الرسائل الفردية التي تتعلق بدول أعلنت قبولها اختصاص اللجنة بالنظر في تلك الرسائل. وحتى ٢٠ سبتمبر عام ٢٠٠١ كانت (٩٨) دولة، من أصل (١٤٧) دولة طرفاً في العهد. قد اعترفت بالاختصاص اللجنة المعنية بحقوق الإنسان المنشأة بموجبية. بالنظر في الشكاوى الفردية، وذلك عن طريق التصديق على البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد، الذي هو عبارة عن معاهدة دولية مستقلة عن العهد، غير أنها مكتملة له.

وحسب التاريخ نفسه اعترفت (٥١) دولة من أصل (١٦٦) دولة طرفاً في اتفاقية مناهضة التعذيب بالاختصاص لجنة مناهضة التعذيب بالنظر في الشكاوى الفردية، وذلك عن طريق عمل التصريحات المنصوص عليها في المادة (٢٢) من الاتفاقية وبلغ عدد الدول التي اعترفت باختصاص لجنة مناهضة التمييز العنصري، وذلك عن طريق عمل التصريح المنصوص عليه في المادة (١٤) من الاتفاقية، حتى الأول من يناير ١٩٩٨ بلغ (٩١) دولة من أصل (١٥٨) دولة صدقت على المعاهدة، أو انضمت إليها حتى العشرين من سبتمبر ٢٠٠١. وقد وصل عدد الدول الأطراف في البروتوكول الملحق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة حتى الأول من سبتمبر ٢٠٠١، (٢٦) دولة ليس من بينها أي دولة عربية.

ولا تتناول هذه اللجان في صلاحياتها أو أساليب عملها، على رغم أوجه الشبه الكبيرة فيما بينها، فهي تتكون من خبراء مستقلين يختارهم الدول الأطراف في كل اتفاقية، ويشترط فيهم

القيادة الدولية لحقوق الإنسان

مستوى أخلاقي عال وكفاءة مشهود بها في ميدان حقوق الإنسان عامة والحقوق التي تكنها الاتفاقية خاصة، ويعمل هؤلاء الأعضاء بصفاتهم الشخصية، ويرأس في اختيارهم مبدأ التوزيع الجغرافي العادل، ويتراوح عددهم بين ١٠-٢٢ عضواً بحسب اللجنة، ويجري انتخابهم عموماً لمدة أربع سنوات.

ولا تنظر هذه اللجان في رسائل الأفراد التي تتعلق بأي دولة طرف في الاتفاقيات المعنية، إذا لم تصدر رسمياً الإعلان التصويص عليه في اتفاقية مناهضة التمييز العنصري، أو في اتفاقية مناهضة التمييز، أو لا تكون طرفاً في البروتوكول المعني في حالة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، واتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة.

ولا تطيل في شروط قبول الرسائل، ولكن يشترط عموماً، أن يثبت الطاعن أن له مصلحة مباشرة في الطعن، وأنه استنفد طرق التظلم الداخلية المتاحة، كما يشترط ألا تكون المسألة نفسها قد جرى بحثها، ولا يجري بحثها، بموجب أي إجراء آخر من إجراءات التحقيق الدولي أو التمسوية الدولية. ومن الطبيعي أن جميع هذه اللجان لا تنظر إلا في الرسائل التي تتعلق بحل من الحقوق التصويص عليها في الاتفاقية المعنوية.

وتدون لجان الخبراء وجهات نظرها أو آرائها وترسلها إلى الدولة الطرف المعنية وإلى صاحب الرسالة. هي لا تتدخل في أي تدخل في أراضيها إذا كان هناك خرق أو لا لأحكام الاتفاقية المعنية، ولكنها ما توصي الدول المعنية بإخذ التدابير اللازمة، وقد تطلب من الدول التي تظلمن (إن أنها أخطت) بأحكام الاتفاقية بأن تعلمها بما تتخذة للمعالجة دون ذلك، مستقبلاً.

وتمارس هذه اللجان اختصاصاتها بأسلوب قضائي، إلا أنها ليست هيئات قضائية، وأراؤها ظن من أي قيمة قانونية إلزامية، وإن كانت الدول الأطراف كثيراً ما تتعاون مع لجان الخبراء وتلتزم توصياتها.

ولا يختلف وضع الاتفاقيات الفردية في حالة الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وهي حالة منظمة الدول الأمريكية عن وضع مثيلتها في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، فاللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب التي تنظر في هذا النوع من الاتفاقيات (م/ ٥٥ من الميثاق)، تكفي باعتماد تقرير يظل سرياً، إلا إذا قرر مؤتمر رؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الأفريقية نشره (م/ ٥٩).

وتنظر لجنة الدول الأمريكية لحقوق الإنسان بدورها، التي أنشئت بموجب ميثاق بونوس آيرس المؤرخ ٢٧ فبراير ١٩٦٧ في الاتفاقيات الفردية، التي تدعي انتهاك الحقوق المقررة في إعلان الدول الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته، ولكن هذا الإجراء ينتهي بتقرير لجنة مقرون بتوصياتها، وهو تقرير لا ينشر فوراً^(١).

١-٢-٢: الطبيعة القضائية

التجوء إلى القضاء هو الوسيلة المثلى لضمان حقوق الإنسان على الصعيدين الداخلي والدولي. والاتفاقية الوحيدة التي تجهز الآن للفرد تحريك دعوى أمام هيئة قضائية دولية هي مواجهة دولة يدعي أنها تنتهك من حقوقه وحرياته المقررة هي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. أما في حالة اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان، والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب^{١١}، فيمكن للفرد المتضرر أن يلجأ إلى اللجنة المعنية التي قد تولى بدورها حالة القضية إلى المحكمة المعنية.

ونفكر التحديث على النظام الأوروبي للحماية الذي يعد بحق نموذجاً يحتذى في هذا المجال. ويلاحظ أنه قبل دخول البروتوكول الحادي عشر الكمل للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في النفاذ في الأول من نوفمبر ١٩٩٨، الذي ألغى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان فقد كان الوضع كالتالي:

أنشئت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في عام ١٩٥٤. وكانت تختص بتلقي طلبات الدول (م/٢٤ من الاتفاقية) والائتماسات من أي شخص أو منظمة غير حكومية أو مجموعة أفراد يدعون أنهم ضحايا خرق أحكام الاتفاقية والبروتوكولات الملزمة لها. وفي الأساس كان يشترط لاختصاص اللجنة بتسلم الائتماسات الفردية أن يكون الطوقمة المتطاعه المتسبب إليه خرق أحكام الاتفاقية قد سبق أن أعلن استناده بالاختصاص اللجنة في تلقي الائتماسات. ومعنى ذلك أن اختصاص اللجنة في تلقي الائتماسات الفردية لم يكن نتيجة تلقائية للتصديق على الاتفاقية. وإنما هو يعتمد على إعلان أو تصريح من الدولة المعنية. ولكن حق الطعن الفردي أمام اللجنة أصبح مع الزمن شرطاً قانونياً لعضوية في مجلس أوروبا. وقد قبلت جميع الدول الأطراف في الاتفاقية تباعاً اختصاص اللجنة في النظر في الائتماسات الفردية.

ومن الطبيعي أن تكون هناك شروط تنظر اللجنة في الائتماسات الفردية: استنفاد طرق الطعن الداخلية، وتقديم الائتماس خلال مدة معينة من القرار النهائي المتخذ على الصعيد الداخلي، وتوقيع الائتماس من الملتزم، وعدم نظر اللجنة أو هيئة دولية أخرى في الائتماس من قبل، وألا يكون الائتماس تعسفياً ينسب إلى الدولة مزاعم تنظر إلى أي أساس أو أي أدلة. وقرار اللجنة بقبول أو عدم قبول الائتماس يجب أن يكون مسبباً، وتنتهي القضية إذا قررت اللجنة عدم قبول الائتماس، وهو ما يحدث في غالبية الأحوال. أما إذا قبلت اللجنة الائتماس فقد كانت تقوم بإجراءات مطولة تنتهي إما إلى تسوية ودية، وإما إلى تقرير تعدد مشغوعاً برأيها فيما إذا كانت وقائع القضية تلغوي على مطابقة من جانب الدولة المعنية لالتزاماتها طبقاً لأحكام الاتفاقية (م/٢٦). وهذا التقرير يمكن أن يمهّد لعمل قضائي. إذ تحيل اللجنة عند الاقتضاء الطعن إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، كما يمكن للدول الأطراف في

العالمية الدولية لحقوق الإنسان

الاتفاقية وللأفراد، والتطبيقات غير الحكومية وجماعات الأفراد الذين سبق لهم أن تقدموا بالالتماس إلى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان إحالة القضية إلى المحكمة.

وانشئت المحكمة التي مقرها في مدينة ستراسبورج في عام ١٩٥٩، وكان اختصاص المحكمة في الأساس اختياريًا للدول الأطراف في الاتفاقية (٤٦/م) من الاتفاقية). غير أنه بعد أن دخل البروتوكول الحادي عشر للمكمل للاتفاقية في التنفيذ في عام ١٩٩٨ لم تعد هناك حاجة إلى قبول الدول حق الطعن الفردي، الذي أصبح إجباريًا للدول الأطراف (٤١ دولة حتى عام ٢٠٠١). والمحكمة أصبحت مختصة بالنظر في جميع القضايا التي ترفع من الدول أو الأفراد^(١١). وأحكام المحكمة نهائية، وتتعهد الدول الأطراف بتفويضها، ولم يسبق لأي دولة أوروبية رفض تنفيذ هذه الأحكام. وقد أصدرت المحكمة قرارات تتعلق بمعظم الحقوق المحمية في الاتفاقية، وكثيرًا ما تقضي المحكمة بعدم مواءمة الممارسات الوطنية لأحكام هذه الأخيرة.

وهكذا فمن نخلص إلى القول بنوع سبل الحماية الدولية لحقوق الإنسان. وهذه الحماية مهمة، لأنها لا تغطي الفرد تحت إرادة الدولة، وتفتح له إمكان التوجه إلى جهات دولية، في حالة عدم إنصافه منها. ومن المأساة أن بعض الدول العربية ليس لديها آلية للحماية العربية لحقوق الإنسان. ومن المأساة أن تسهم المحكمة الجنائية الدولية (دخل النظام الأساسي لها في التنفيذ في الأول من شهر يوليو ٢٠٠٢) في قمع الجرائم الدولية الخطيرة المنافية لأبسط حقوق الإنسان.

ونظم هذا الموضوع بما ذكره الدكتور بطرس غالي الأمين العام السابق للأمم المتحدة في البيان الذي ألقاه بمناسبة افتتاح المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ١١ يونيو ١٩٩٣، «الدولة أفضل حام لحقوق الإنسان، فالدولة هي من يتعين على المجتمع الدولي أن يعيد إليها من حيث المبدأ بكفالة حماية الأفراد. ولكنه يتحتم على المجتمع الدولي أن ينهض بالمسؤولية، بدلًا من الدول التي لا تؤدي ما عليها من التزامات، وهذا تفسير قانوني ومؤسسي ليس فيه ما يصدم أحدًا، ولا اعتقد أنه يمس فكرتنا المعاصرة عن السيادة»^(١٢).

٢ : الطبيعة الموضوعية لحقوق الإنسان

لا يقوم القانون الدولي لحقوق الإنسان على أساس فكرة العقد، وهو يجعل مبدأ المعاملة بالمثل. وهذا ما أقرته المادة (٦٠) من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، فيبعد أن يثبت نتائج الإخلال الجوهري بالمعاهدات الثنائية والجماعية. أضافت أن «الأحكام المتعلقة بحماية الأشخاص المخصوص عليها في المعاهدات ذات الطابع الإنمائي، وبخاصة الأحكام التي تحظر أي شكل من أشكال الانتقام من الأشخاص المسميين بموجب هذه المعاهدات، لا يطبق عليها جزاء انتهاك المعاهدة أو إيقاف العمل بها (الفقرة الخامسة من المادة). وهذا يعني أن الاتفاقيات

ذات الطابع الإنساني لها طبيعة موضوعية، ولا يناسبها أحكام الانتقضاء والإيقاف المنطبقة على المعاهدات العتدية، التي لا تتضمن سوى مجرد حقوق وواجبات متبادلة^(١٢٦).

وتفرض الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التزامات على الدول في مواجهة الأفراد، وهي من هذه الناحية تختلف تماماً عن المعاهدات الدولية التقليدية التي تفرض التزامات على عاقل الدول في علاقاتها المتبادلة. وبأي وقف للمعاهدات الأولى أو لانتقضائها فيه نوع من العقاب، إن صبح التعبير، للأفراد أكبر منه للدول. وقد سبق لحكمة العدل الدولية أن استبعدت في رأيها الاستثنائي حول الآثار القانونية الناجمة عن استمرار وجود جنوب أفريقيا في ناميبيا، القواعد الدولية الحامية لحقوق الإنسان من مجال تطبيق مبدأ المعاملة بالمثل. وكما أوضحت المحكمة فهذا المبدأ ينطبق على الاتفاقيات المعقودة من قبل جنوب أفريقيا باسم ناميبيا، ولكنه لا ينطبق على الاتفاقيات العامة مثل الاتفاقيات ذات الطبيعة الإنسانية التي يمكن أن يلحق عدم تنفيذها ضرراً بالشعب الناميبوي^(١٢٧).

وسبق للجنة الأوروبية لحقوق الإنسان أن أكدت الطبيعة الموضوعية للالتزامات الواردة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠، لأن الهدف منها، كما قالت، ليس خلق حقوق والتزامات متبادلة لمصلحة الدول الأطراف، بل حماية الحقوق الأساسية للأفراد من تجاوزات هذه الدول. وشقيق أهداف ومثل مجلس أوروبا وحماية الشرائع المشتركة للديموقراطيات الحرة في دول القارة وتقاليد الديمقراطية والحرية وسيادة القانون. ودلت اللجنة على رأيها هذا بأن الحقوق والحريات المحددة في الاتفاقية، وفق المادة الأولى منها، لم تنظر لمصلحة مواطني الدول الأوروبية الأطراف في الاتفاقية فقط، بل فُرت لمصلحة أي إنسان سواء أكان أوروبياً أم لا، وسواء أكان يتمتع بجنسية معينة أم كان عديم الجنسية، شريطة أن يخضع لولاية إحدى الدول الأطراف. كما استندت اللجنة للوصول إلى هذه النتيجة إلى المادة ٢٤ من الاتفاقية التي أجازت للدول الأطراف في الاتفاقية أن تطلب من اللجنة النظر فيما تنسبه من انتهاكات لأحكام الاتفاقية للدول الأخرى، سواء أكان ضحايا هذه المخروقات من مواطني الدولة الطالبة أم من مواطني الدولة المنسوبة إليها الانتهاكات، أم من الأجانب المقيمين في هذه الدولة الأخيرة. وكما قالت اللجنة فإن الدولة حين تطلب من اللجنة النظر في مخروقات الدول الأخرى لأحكام الاتفاقية، فهي لا تهدف من طلبها إلى حماية مصلحة شخصية لها، وإنما هي تتصرف لحماية النظام العام الأوروبي^(١٢٨).

وقد أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ما سبق في قرارها في قضية إيرلندا ضد المملكة المتحدة (١٨ يناير ١٩٧٨)، وشايحت محكمة الدول الأمريكية لحقوق الإنسان هذا الاتجاه الأوروبي، حين أكدت أن معاهدات حقوق الإنسان، لا سيما اتفاقية الدول الأمريكية

المادة الدولية لحقوق الإنسان

لحقوق الإنسان، ليست معاهدات جماعية من النوع التقليدي، الغاية منها خلق حقوق أو مصالح متبادلة للدول، وإنما الغاية منها خلق نظام قانوني للمصلحة المشتركة، وهي تنشئ التزامات على الدول ليس فقط في مواجهة الدولة الأخرى، بل في مواجهة أي شخص يخضع لولاية هذه الدول^{١٦١}.

وهكذا فنحن نخلص إلى القول بأن التزامات الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان هي التزامات موضوعية لا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل، أي أنها غير مشروطة باحترام الطرف الآخر لها، فموضوع الاتفاقيات التي ترد فيها هذه الالتزامات ليس إنشاء التزامات متبادلة على صائق الدول الأطراف، وليس الهدف منها حماية مصالح فردية أو شخصية للدول الأطراف، بل حماية عدد من المصالح الموضوعية التي تهم المجتمع الدولي بأسره. ولكن اللافت أن هذه الاتفاقيات كثيراً ما تكون محل تحفظات تفرغها من مضمونها، مع أن نظام التحفظات لا يتناسب والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، التي تنشئ التزامات موضوعية، ولا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل، الذي يتأسس عليه نظام التحفظات في قانون المعاهدات.

٢-١ : التحفظات على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان

٢-١-١ مصادف الدول

المقصود بالتحفظ، كما جاء في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، «الإعلان من جانب واحد، أي كانت سياسته أو تسميته، الذي يمتنع عن الدولة، عند توقيعها أو تصديقها على المعاهدة أو عند قبولها أو موافقتها عليها، أو عند انضمامها إليها، الذي تستهدف به استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لأحكام معاهدة في المعاهدة من حيث سريانها على هذه الدولة» (البند «د» من الفقرة الأولى من المادة الثانية). والنتيجة العملية للتحفظ هي تجزئة أو تفتيت النظام القانوني المنصوص عليه في المعاهدة، وفقدانها لوحدةها بين الدول المتعاقدة التي لا تعود مرتبطة بالالتزامات ذاتها^{١٦٢}.

والبدأ الذي يحكم التحفظات في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩ هو جواز إبداء الدولة للتحفظ على المعاهدة عند توقيعها أو التصديق عليها، أو قبولها أو الموافقة عليها، أو الانضمام إليها، غير أنه يستثنى من هذا المبدأ، ويمتنع بالتالي على الدول التحفظ، إذا كان محظوراً في المعاهدة، أو إذا كان التحفظ لا يقع ضمن التحفظات التي تجيزها المعاهدة، وهي حال منكون المعاهدة فالبدأ هو جواز إبداء التحفظ، شريطة أن يكون متماشياً مع موضوع المعاهدة والغرض منها (المادة ١٩ من الاتفاقية).

والسؤال الذي يطرحه إلى الذهن هو عن مدى تطبيق القواعد المنظمة للتحفظات الواردة في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات على التحفظات الواردة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان^{١٦٣}.

وهنا نلاحظ أن موقف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من مسألة التحفظات ينحصر في واحد من الاحتمالات الأربعة الآتية، فبعض الاتفاقيات تحظر صراحة التحفظ على أحكامها^(١٢٠)، وتجيز غالبية الاتفاقيات التحفظ على أحكامها، وتضع شروطاً موضوعية وشكلية لصحة التحفظ^(١٢١)، في حين تجيز بعض الاتفاقيات التحفظ على أحكامها باستثناء عدد معين من هذه الأحكام^(١٢٢)، وهي المقابل تلود بعض الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بالصمت حول الموضوع، فلا هي تجيز التحفظات ولا هي تحظرها^(١٢٣).

وهي النواحي العملي، يلاحظ كثرة التحفظات التي تبديها الدول على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، الأمر الذي لا شك في أنه يؤثر في وحدة المعاهدة والغرض المرجو منها، وعلى سبيل المثال فقد أبدت أكثر من نصف الدول الأطراف في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ما يقرب من مائة وخمسين دولة) تحفظات وإعلانات تفسيرية تتعلق بأحكام على درجة كبيرة من الأهمية، كالأحكام المتعلقة بأسرار الإجراءات الجنائية وحرية التنقل وحرية الاجتماع والفكر وحق تقلد الوظائف العامة. وقد أبدت خمسون دولة طرفاً في الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل لعام ١٩٨٩ تحفظات تتعلق على أحكام الاتفاقية، كما أبدت نصف الدول الأطراف في الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ تحفظات على أحكامها.

ولا يتوقف الأمر عند الاتفاقيات العالمية بل يمتد ليشمل الاتفاقيات الإقليمية لحقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال، فقد أبدت جميع الدول الأوروبية الأطراف في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، باستثناء ثلاث دول هي بلجيكا وأيسلندا والنرويج تحفظات على أحكام الاتفاقية، ويبلغ عدد تحفظات البرتغال على الاتفاقية سبعة تحفظات، أما تحفظات النمسا فهي أربعة تحفظات مصحوبة بإعلانين تفسيريين، وأحكام الاتفاقية التي كانت محل أكبر عدد من التحفظات هي المادة الخامسة من الاتفاقية الخاصة بالحرية والأمن، والمادة السادسة منها الخاصة بالحق في المحاكمة العادلة، والمادتان الأولى والثانية من البروتوكول الأول التكميل للاتفاقية لعام ١٩٥٦، والخاصتان على التوالي بالحق في التعليم والحق في الملكية.

هذا عن موقف الدول بشكل عام من التحفظ على اتفاقيات حقوق الإنسان، أما عن موقف الدول العربية منها، فيلاحظ أن بعضها قد تحفظ على نص الفقرة الثانية من المادة التاسعة من الاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ الخاص بمنع المرأة حقاً مساوياً لحق الرجل فيما يتعلق بجسدية أطفالهما، كما تحفظت على المادة ١٦ بشأن تساوي المرأة بالرجل في جميع الأمور المتعلقة بالزواج وعلاقات الأسرة في أثناء الزواج وعند فسخه، وعلى المادة الثانية من الاتفاقية بشأن سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة، حيث اشترطت عدم تنفيذ النصين في حال تعارضهما مع الشريعة الإسلامية.

المادة الدولية لحقوق الإنسان

وافتقرت مصادقة عدد من الدول العربية على اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 بلحفظات على المواد 15 (حق الطفل في حرية الدين) و 20 (الرعاية البديلة للطفل عن طريق التبني) و 21 (التبني). وذلك استناداً إلى مخالفة هذه الأحكام للشريعة الإسلامية.

٢-١-٢ : أثر التحفظات وموقف هيئات الرقابة منها

لا شك في أن مثل هذه التحفظات تنتقص من وحدة الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وتكاملها. وتقرع الحامية الدولية لحقوق الإنسان المقررة فيها من مضمونها. ولا يتفق «النظام الشخصي» للتحفظات الذي قنته اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1978 مع «الطبيعة الموضوعية» للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. ولهذا فقد عمدت الأجهزة المنشأة بموجب هذه الاتفاقيات للإشراف على امتثال الدول بها إلى بلورة مجموعة من القواعد التي تتفق و«الطبيعة الموضوعية» لها.

٢-١-٢ : الحقوق من الإعلان التفسيرية

وقد واجهت هذه الهيئات أولاً الإعلانات أو التصريحات التفسيرية التي تبديها بعض الدول على أحكام الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. في الوقت الذي تحظر هذه الاتفاقيات التحفظ عليها. والتصريحات أو الإعلانات التفسيرية لا تعد في الأساس من قبيل التحفظات. بل هي مجرد توضيح لنهم الدولة أنفق بعض أو أكثر من أصول المعاهد. وليس القصد منها تعديل الأثر القانوني لحكم معين في المعاهدة. وهي لا ترقى إلى مستوى التحفظ. وبمست حكومة بالتالي بالقواعد الخاصة بالتحفظات. وشهدت الهيئات المنشأة بموجب الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان التي اختلقت من الوجود في عام 1948. بعد دخول البروتوكول رقم 11، التكملة للاتفاقية في النفاذ، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان) في نية الدولة صاحبة التصريح أو الإعلان التفسيري للتوصل إلى أنه بعد لحفظاً أم لا. ففي قضية Tomclausch خلصت اللجنة إلى أنه «إذا صالحت الدولة تصريحها ووضعته شرطاً لرضائها الالتزام بالاتفاق. وكان الهدف الذي سمعت إليه هو استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لحكم أو أكثر من أحكام المعاهد فإن هذا الإعلان مهما كانت التسمية التي تطلقها عليه الدولة بعد تحفظاً».

وهذا ما ذهبت إليه كذلك المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها في قضية Belkin بتاريخ 29 أبريل 1988¹⁷. وهو ما ذهبت إليه كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في قرارها في قضية T.K. ضد فرنسا الصادر بتاريخ 8 نوفمبر 1989¹⁸. وهي القضية الأخيرة كانت فرنسا قد شررت تصديقها على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بإعلان المصيري مفاده أن المادة الثانية من الدستور الفرنسي لعام 1958 تحظر التمييز. مما لا مجال معه لاتطبيق المادة 27 من العهد الخاص بالأقليات. التي لا تعترف فرنسا بوجودها فيها.

وقد رأت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أن هذا الإعلان التفسيري الفرنسي قد كان القصد منه استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لحكم معين في العهد. وليس مجرد توضيحه أو تفسيره، وهو بالتالي يعد تحفظاً بصرف النظر عن التسمية التي تطلقها الدولة عليه (قاعدة العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني). وعليه فقد خلصت اللجنة إلى عدم اختصاصها بالنظر في امتثال فرنسا بحكم المادة 22 من العهد.

٢-١-٢: المطابق مع مسالة تعاقب التحفظ مع موضوع المعاهدة والغرض منها في الامر

النظام العام الدولي

سبق أن قلنا إنه وفقاً للنظام العام للتحفظات المقرر في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، يجوز. في حالة سكون المعاهدة عن مسألة التحفظات، إبداء التحفظ، شريطة أن يكون متماشياً مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ويثار التساؤل حول الجهة التي تمثل البت في تماشي أو عدم تماشي التحفظ مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ويسهل الأمر في حالة التحفظات على أحكام تتضمن مجرد تلتزم لفواعد عرفية مستقرة، أو هي عبارة عن قواعد أمرة من القواعد العامة للقانون الدولي، إذ يمكن القول بعدم جواز التحفظ في هاتين الحالتين^{١٣}.

أما في غير ذلك من الحالات فليس الأمر كذلك لأنه لا يمكن التوكل على القضاء الدولي لأنه ليس إلزامياً. ولا مناص. أو حال كذلك، من ترك الأمر للدول التي تقدر حرادي وبكل حرية ما إذا كان التحفظ متماشياً مع موضوع المعاهدة والغرض منها. ولا يخضع هذا التقدير لأي رقابة لاحقة.

ومعروف أن فكرة «القواعد الأمرة من القواعد العامة للقانون الدولي» قد كرس في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات، فطبقاً للمادة ٥٢ من الاتفاقية «تكون المعاهدة باطلة إذا كانت. وقت عقدها تتعارض مع القواعد العامة للقانون الدولي». ويكمل هذا النص نص آخر هو نص ٦٥/م الذي جاء كذا يلي: «إذا ظهرت قاعدة أمرة جديدة من القواعد العامة للقانون الدولي فإن أي معاهدة نافذة تتعارض معها تصبح باطلة وتنقضي». وهكذا تكون اتفاقية فيينا قد أعطت دفعا كبيرا لفكرة «تخرج القواعد القانونية الدولية». وعدم جواز مخالفة الأدنى للأسس منها^{١٤}.

وبمعنى آخر هناك الآن مجموعة من القواعد المطلقة التي لا تقبل أي استبعاد أو استثناء أو اتفاق مختلف لخصمونها، سواء في زمن السلم أو الحرب. ولكن المشكلة هي في تحديد هذه القواعد الأمرة. فبالطبع فيينا لا تورد أي مثال عليها، ولهذا فهي لا تزال تعاني. سواء في إطار القانون الدولي عام، أو في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان بشكل خاص، صعوبة التوفيق على مضمونها وتحديد مدته. صحيح أن محاولات تحديد هذه القواعد قليلة. ففي

القواعد الدولية لحقوق الإنسان

محاولة منه لتحديد مضمون هذه القواعد العرفية الأمرة التي أسماها «القانون الدولي المشترك». وجد الفقيه الكبير جورج ميل في وقت مبكر هذه القواعد في مجال الحياة القومية: فالجمل في الحياة - كما يقول - مناهض بطبيعته للحرب، والحرية الجنسية لذاتها والعبودية، وحرية التنقل والتجارة والإقامة لا تتفق بطبيعتها مع الإغلاقات التعسفية للحدود، والحرية الاجتماعية الأساسية تجد تجسدها في حق الشعوب في تقرير مصيرها^(١٢٠).

أما لجنة القانون الدولي التي شغلها الموضوع أكثر من أي موضوع آخر في قانون المعاهدات، فتسوق في تقريرها بعض الأمثلة على معاهدات دولية تخالف النظام العام الدولي: المعاهدات التي تنص على استخدام القوة على خلاف ميثاق الأمم المتحدة، وتلك التي تنظم الاسترقاق أو الاتجار بالبشر أو القرصنة أو الإبادة الجماعية، أو لشكك حقوق الإنسان^(١٢١). ولكن اللجنة امتنعت عن اقتراح أي نص يتضمن تحديدا للقواعد الأمرة. مؤثرة بذلك أن يتم تحديد هذه القواعد تدريجيا، وهي ضوء ما يجري عليه عمل الدول والمحاكم الدولية.

وفي وقت نال رأى روبرتو أشو أنه يدخل في هذه الفئة القواعد التي تحظر التجو، إلى القوة والقواعد الأساسية ذات الطبيعة الإنسانية (حظر الإبادة والرق والتمييز العنصري، حماية الحقوق الأساسية للكل البشري في زمني الحرب)^(١٢٢). أما اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التي تقوم بصفة الإستشارة على أمثال الدول لأحكام العهد الدولي الخامس بالحقوق المدنية والسياسية، فقد نظرت سراحة إلى أن أحكام العهد الدولي للمنظمة للقواعد دولية عرفية. ومن باب الوقي للمنظمة لقواعد أمرا لا يجوز التحفظ عليها، وذلك باعتبار أن التحفظ يخالف موضوع المعاهدة والفرض منها. وقد تضمن التعليق العام رقم ٦٤ (١٩٨٥) لجنة قائمة بعدد من الحقوق التي لا يجوز التحفظ عليها شملت تحرير الرق والعبودية وتحريم الخسوع للتعذيب أو لمعاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة، وحرية الفكر والاعتقاد والدين والحق في الحياة، وعدم جواز إعدام امرأة حامل أو طفل، وتحريم التمييز العنصري، وحق الأقليات في هويتها الثقافية، والتمتع بعناصر تلك الهوية. وحق الشعوب في تقرير مصيرها^(١٢٣).

ولم تصف محكمة العدل الدولية سراحة بعد قاعدة ما بأنها قاعدة أمرة، ولم يسبق للمحكمة أن قضت بطلان أي معاهدة تخالفها قاعدة أمرة، غير أنه يمكن القول على التبعيات للفكرة في بعض القرارات والآراء الاستشارية للمحكمة التي قبلت فيها ضمنا بوجود قواعد دولية مطلقة تشغل وزنا أكبر من القواعد الدولية الأخرى، ولا تجوز مخالفتها أو انتهاكها مع إهدارها أو الخروج عنها، وهذه التلميحات قديمة^(١٢٤)، ولكن أحدثها نجده في ما ذهبت إليه المحكمة في قضية نيمور الشرقية عام ١٩٩٨، من أن الحق في تقرير المصير يرتب «التزاما حجة على الكافة»، وهو واحد من المبادئ الأساسية للقانون الدولي المعاصر^(١٢٥).

وأكدت المحكمة في القضية الخاصة بتطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها في يوغسلافيا السابقة، أن الالتزامات التي كرستها هذه الاتفاقية هي «التزامات حجة على الكافة»^(٣٦).

وسبق للمحكمة المشككة للنظر والتحكيم في قضية الحدود البرية بين ليبيا بيساو والسلطان أن قبلت بشكل ضمني الطبيعة الأمرة للحق في تقرير المصير^(٣٧). ولم تردّد لجنة التحكيم للتيقّظ عن المؤتمر الأوروبي للسلام في يوغسلافيا السابقة. في رأيها الأول الصادر في ٢٩ نوفمبر ١٩٩١، وفي رأيها الثاني الصادر في ١١ يناير ١٩٩٢ في أن تصنف «الحقوق الأساسية للكانن البشري وحقوق الشعوب والأقليات ضمن «القواعد الأمرة في القانون الدولي العمومي»^(٣٨).

غير أن المرة الأولى التي كرس فيها القضاء الدولي صراحة فكرة القواعد الأمرة كانت في الحكم الصادر عن المحكمة الجنائية الدولية الخاص بيوغسلافيا السابقة في العاشر من كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٨ في قضية *Parović*. حيث أكدت المحكمة للمرة الأولى في تاريخ القانون الدولي، صراحة، وجود قواعد أمرة على القواعد الاتفاقية وعلى القواعد العرفية المعتادة. وأضافت المحكمة أنه «نظرا للقيمة المهمة التي يعتمدها مبدأ تحريم التعذيب فإنه قد تطور إلى قاعدة أمرة تتمتع بمنزلة أعلى من قواعد القانون الدولي الاتفاقي أو العرفي»^(٣٩).

ولا شك في أن النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الذي اعتمد في السابع عشر من يوليو ١٩٩٨، والذي دخل حيز التنفيذ في مطلع الشهر التالي من العام (٢٠٠٢)، قد عزّز من فكرة القواعد الأمرة. فالتزامات الدولة التي تدخل في اختصاصات المحكمة والتي ينظر إليها النظام باعتبارها أشد الجرائم خطورة، والتي تلحق قلق المجتمع الدولي بأسره، وهي جريمة الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب وجريمة العدوان، لم تكن لتتصف بهذه الصفة الجرمية لو لم تكن قواعد أساسية أو أمرة يعتلج مخالفتها. هذا ومن المنتظر أن تسهم المحكمة الجنائية الدولية الوليدة في التوفيق على مضمون هذه القواعد الأمرة بشكل أفضل.

وعليه يمكن القول إن هناك تطورا في اتجاه الاعتراف بوجود طائفة من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها بصورة مطلقة، والتي لا يجوز التحفظ عليها لمخالفة هذا التحفظ لموضوع الاتفاقية التي تتضمنها والفرض منها. ولكن من الجدير بالذكر أيضا أنه من غير المتصور أن تعقد دولتان أو أكثر معاهدة دولية لانتهاك قاعدة أساسية حامية لحقوق الإنسان. كان تقدم مثلا معاهدة لارتكاب جريمة إبادة جماعية بشكل متعمد، أو لمباشرة التعذيب... الخ. وفي هذا المقام تستند الانتصافات الدولية لحقوق الإنسان بعض الحقوق المدنية والسياسية بأنها حقوق غير قابلة للمخالفة *Droits intangibles*. وهذه الحقوق لا شك في أنه يمكن أن تصنف ضمن القواعد الأمرة. ولكن قابلية هذه الحقوق لإبداء التحفظ عليها لا تتفق مع كونها كذلك.

٢-١-٢: التحفظ على الأحكام المختلفة بالنسبة لغير الدائمة المصلحة

يتميز العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية للدول الأطراف تعليق أو وقف أعمال الحقوق الواردة فيه في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة (المادة الرابعة)، ولكنه يضع بعض الضوابط لإعلان حالة الطوارئ، سواء من حيث دواعي إعلانها، أو من حيث الحدود التي لا يجوز للدول أن تتعبد عنها في ظل هذا الوضع^(١١)، كما أنه يحظر الأساس بسبب حقوق ولا يبيع الخروج عليها، ويوجب مراعاتها في كل زمان ومكان، وهي وقت السلم والحرب على السواء. وهذه الحقوق هي الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، والحق في عدم الخضوع للاسترقاق أو العبودية، وعدم جواز سجن الإنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي، وعدم جواز رجعية القوانين الجزائية أو فرض عقوبة تكون أشد من تلك التي كانت سارية المفعول في الوقت الذي ارتكبت فيه الجريمة، والحق في الاعتراف بالشخصية القانونية، والحق في حرية الفكر والوجدان والدين.

وتتميز الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الأخرى للدول الأطراف تعليق التزاماتها في حالة الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة (المادة ١٥ من الاتفاقية)، ولكن قائمة الحقوق التي يتمتع بها أفرادها في هذه الحالات أوسع من العهد منها في الاتفاقية، وهي تقتصر على الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة، والحق في عدم الخضوع للاسترقاق أو العبودية، وعدم جواز رجعية القوانين الجزائية.

وعلى غرار الاتفاقيات الدولية الأخرى لحقوق الإنسان تسمح المادة السابعة والعشرون من اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان للدول الأطراف بمطابقة الالتزامات المترتبة عليها في حالة الحرب أو الخطر العام أو سواها من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة وأمنها. ولكن حق الاستثناء، يشمل هنا مجموعة كبيرة من الحقوق يتجاوز عددها الحقوق التي يمتنع التدخل منها، بموجب العهد الدولي والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، وتشمل هذه المجموعة الحق في الاعتراف والشخصية القانونية، الحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب أو المعاملة اللاإنسانية، والتحرر من العبودية، ومبدأ عدم جواز رجعية القوانين الجزائية، وعربية التعبير والدين، والحقوق العائلية، والحق في اسم وحقوق الطفل على عائلته ومجتمعه وبولته، والحق في الجنسية، والحقوق السياسية، هذا بخلاف للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان السابق ذكرها، لم يتضمن الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب حق الاستثناء، في حالة الحرب أو الخطر العام الذي يهدد الأمة، وهو من هذه الناحية يبدو أكثر تحمرا من هذه الاتفاقيات.

وهكذا يبدو واضحاً أن الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تجمع على أربعة حقوق يحظر مطلقاً أو التخلل منها، وهي الحق في الحياة، والحق في عدم الخضوع للتعذيب أو لمعاملات أو عقوبات لا إنسانية أو قاسية، والحق في عدم الاسترقاق والعبودية، والحق في عدم تطبيق القوانين الجزائية بالرجمي.

ويثار التساؤل حول إمكان التحفظ على الأحكام غير القابلة للمخالفة في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وللوهلة الأولى يمكن القول إنه من الطبيعي والبدهي أن يستتبع التحفظ على هذه الأحكام التي تضع الحجر الأساس لما أصبح يطلق عليه النسوة الصلبة *les normes des* لحقوق الإنسان. ولكنه خلافاً لهذا النطق فالذي جرى عليه العمل هو أن يحظر المخالفة لا يعني حظر التحفظ، وهذا أمر لاقت للنظر ومستغرب، فالتحفظ على هذه الأحكام، شأنه في ذلك شأن التحفظ على جميع الأحكام الأخرى في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، ممكن ما دام لا يتعارض وموضوع المعاهدة والقرض منها. وقد سبق لدول أطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان أن تحفظت على أحكام غير قابلة للمخالفة: تحفظ مالطا على المادة الثانية من الاتفاقية الخاصة بالحق في الحياة، وتحفظ البرتغال على المادة ٧ فقرة ١ من الاتفاقية الخاصة بعدم رجعية القوانين الجزائية، وتحفظت ألمانيا على المادة ١٥ فقرة ٢ من العهد الخاص في الأخرى بعدم رجعية القوانين الجزائية^(١١). هذا عن موقف الدول من الأحكام غير القابلة للمخالفة، أما موقف هيئات الرقابة فهو الآخر يزيد جواز إبداء التحفظ على الأحكام غير القابلة للمخالفة ما دام التحفظ لا يتعارض وموضوع المعاهدة والقرض منها، فلها هي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان تذهب في تعليقها العام ٥٢ (٢١) إلى التفريق بين الحقوق غير القابلة للمساس من حيث الأهمية الأساسية، فمنع حبس الشخص من أجل دين مدني، الوارد في المادة ١١ من العهد يجوز التحفظ عليه، وفي المقابل هناك حقوق غير قابلة للمساس أكثر أهمية ولزوماً لأنها «تهدف إلى إيجاد نوع من التوازن بين مصالح الدولة وحقوق الأشخاص وقت الطوارئ، شأن الحقوق التي يكون استثنائها مستحيلاً لأن أعطية القانون وسيادته لا تتحقق من دونها»^(١٢). وقد ذهبت اللجنة في مناسبة أخرى إلى أن التحفظات الأمريكية على إحدى المادتين ٦ و٧ من العهد الخاصين على التوالي بالحق في الحياة والحق في عدم الخضوع للتعذيب، تخالف موضوع المعاهدة والقرض منها، إضافة إلى أن إعدام نساء حوامل وأطفال بعد سلوكا محظوراً في القانون الدولي المعرفي^(١٣).

وعلى العكس من ذلك فالتحفظ على اختصاص هيئات الرقابة غير مقبول، فقد بحثت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في مسحة تحفظ كانت ترونداد وتوباغو قد أبدته على البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وذلك بغية استبعاد اختصاص اللجنة بالنظر في أي بلاغ يتعلق بأي سجين معكوم عليه بالإعدام، أو

الغاية الدولية لحقوق الإنسان

بأي مسألة أخرى تتعلق بهذا الأمر. وقد وجدت اللجنة أن هذا التحفظ يعد مخالفاً لموضوع البروتوكول وشرطه، لأن حقوق الحكوميين بالإعدام المتعلقة بعدم جواز الحكم بالإعدام التعسفي، وبعدم جواز إعدام الأطفال والنساء الحوامل قد أصبحت من الأفعال المحظورة في القانون الدولي العرفي^(١٢).

وبالمثل رفضت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان التحفظ على حق الطعن الفردي أو الاختصاص الإلزامي للمحكمة المصنوع عليها في الاتفاقية الأوروبية والذي يرمي إلى استبعاد قيام أجهزة الرقابة بالوظائف المحددة لها في الاتفاقية. فقد قبلت تركيا في عام ١٩٨٨ حق الطعن الفردي ولكنها استبعدته بموجب إعلان تفسيري من نطاق الاختصاص الموضوعي للجنة، النظام التأميني للقوات المسلحة وتفتيش تدابير المخالفة، وفكرة «المجتمع الديمقراطي» للتصميم عليها في الاتفاقية. ولكن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان لم تلتفت إلى الإعلان التفسيري التركي، واعتبرت نفسها باختصاص فحص الطلبات المقدمة عليها^(١٣).

٢-١-٢ : تطبيق نظام قبول التحفظات والاعتراض على الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان

يمكن السؤال كذلك عن إمكان تطبيق نظام قبول التحفظات والاعتراض عليها المعمول به بموجب اتفاقية فيينا للقانون المعاهدات (م/ ٢٠ من الاتفاقية) على التحفظات على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. والوهدة الأولى تبين أن هذه النظام يعارض والطبيعة الموضوعية للاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. ولا تتوقف عند موقف هيئات الرقابة لإنشاء بموجب الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في هذه المسألة. ولكن يبدو أن النظام المذكور هو القانون الواجب التطبيق، إما لأنه لا يوجد آلية للرقابة هي عدد كبير من الاتفاقيات، وإما لأن هذه الاتفاقيات تتضمن شروطاً تخضع التحفظات للقبول والاعتراض^(١٤).

٢-١-٢ : التحفظات ذات الطابع العام

وأخيراً نشير إلى عدم جواز إبداء التحفظات ذات الطابع العام، والتي لا ترد على حكم معين بالذات في الاتفاقية. فمثل هذه التحفظات القضاة التي ترمي الدولة للتحفظ من ورائها إلى استبعاد أي حكم في الاتفاقية لا يروق لها الالتزام به لتعارض وموضوع الاتفاقية والغرض منها.

والمثل الأبرز على ذلك تحفظات بعض الدول العربية والإسلامية على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، والتي تحتفظ بموجبها لنفسها بالحق بعدم تطبيق أي حكم من أحكام هذه الاتفاقيات يكون مخالفاً للقوانين الإسلامية وللتشريعات المحلية النافذة.

هذا وقد طلب المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في فيينا في يوليو ١٩٩٣ من الدول «أن تنظر في تعيين مدى أي تحفظات تبديها على معكوك حقوق الإنسان الدولية، وأن تصوغ أي تحفظات بصورة دقيقة قدر الإمكان. وأن تراجع بالنظام تحفظات بقصد سحبها».

٢ : حقوق الإنسان التي يراد حمايتها ومحتاج هذه الحقوق

٢-١ : مواقف مجموعة من الدول مع الجيل الأول والثاني

حصلت الثورات البريطانية والأمريكية والفرنسية لواء حقوق الإنسان الفردية. وتنعكس الإعلانات الأمريكية لحقوق الإنسان (إعلان فرجينيا في ١٢/٦/١٧٧٦، وإعلان استقلال الولايات المتحدة ١/٧/١٧٧٦)، والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (٢٦/٨/١٧٨٩)، بإماتة، فلسفة مدرسة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. وليس أدل على ذلك من استخدام صفة الإعلان، الذي يعني أن المبادئ والحقوق التي تضمنتها صفة تقريرية لا إنشائية، إنه لا يفعل سوى الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية السابقة على المجتمع. وليس لوضعها من فعل سوى الإعلان عن الحقوق الواردة فيه على الملأ. ولقد تعرضت مدرسة الحقوق الطبيعية الفردية، التي اعتمدتها النظم الديمقراطية الغربية، لتقد شديد من قبل المذاهب الاشتراكية، التي رأت أن هذه الحقوق المعترف بها نظرية للجميع، هي حقوق شكلية ووعيدية وعشوائية، لأنها لا تعبر أن تكون امتيازات لطبقة مصالح فئة صغيرة وهي الطبقة البرجوازية. **ووسائل** في يدنا، لدراسة سيطرتها على الطبقات المستقلة، وهي تعطي الانطباع للمستغلين اقتصادياً بأنهم قد غلبوا أحراراً، هذا في حين أن الحقيقة هي أنهم يزرعون في حال من العبودية. **ووسائل** كذلك أن الصورة البراقة لتبرالية تخفي الظلم والوضع الاجتماعي والتمالي الفردي الذي يمارس الجماعات الرأسمالية في أعقاب الثورة الصناعية، وهي فاضلة عن هذا وذلك واجهة للتدوير عن حقيقة سيطرة وتحكم الناكين لوسائل الإنتاج واضطهاد الطبقة البرجوازية لطبقة البروليتاريا.

وقد كان لهذه الاتجاهات الفضل الأكبر في توجيه النظر إلى الفارق بين الحريات الشكلية والحريات الحقيقية. وكان لزاماً في أعقاب الوعي الذي أحدثته أن يبرز نوع جديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي لا غنى عنها هي الأخرى لتحقيق حرية الأفراد. وكان لا بد من تغير النظرة إلى الدور الذي تقوم به الدولة: فالحقوق والحريات لم تعد مقصورة، بعد الحرب العالمية الأولى، على الحقوق «التقليدية» التي تتطلب الحد من سلطة الدولة، بل أصبحت تشمل حقوقاً تشكل تكاليف أو ديوناً على الدولة، التي يتعين عليها التدخل بغية كفالة تمتع الفعلي بها، إنه عصر الحريات عن طريق السلطة كما يقول بعض الكتاب^(١٤). وقد اتضح الآن أن حقوق الإنسان متكاملة وغير قابلة للتجزئة. ومن دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (تسمى حقوق الجيل الثاني) لا مجال لكي تكون الحقوق المدنية والسياسية (تسمى حقوق الجيل الأول) حقوقاً حقيقية، وليس هناك تدرج من حيث الأهمية والقيمة بين حقوق الإنسان كافة. فالحقوق المدنية والسياسية تبقى من دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مجرد شعار بلا مضمون، والفرد الذي يعيش في جو من اليأس والتهمية الاقتصادية

العالم الجديد لحقوق الإنسان

والاجتماعية ليس بالفرد الحر، وإن كان يستطيع التعبير عن رأيه من دون عائق، والإفصاح عنه دون خطر. كما أن الفرد الذي يعيش في ظل ظروف اقتصادية واجتماعية مستقرة، من دون أن يتمتع بالحقوق السياسية، لا يعد حراً.

فالدولة الآن ملزمة باحترام الحرية والامتناع عن التدخل في دائرة نشاط الفرد. ولكنها ملزمة بأن توفر له حاجاته، وهو ما يفرض عليها التدخل في دائرة هذا النشاط. وهي لا بد من أن تسعى إلى التوفيق بين رغبتيْن متنافستين للوهلة الأولى، الرغبة في الحرية مفهومة على أنها غياب أي نوع من الضغوط *contrainte* من جانب الدولة، والرغبة في الأمن بالمعنى الواسع الذي يتطلب منها التدخل لتوفير الخدمات، ولتتطلب الرغبة الأولى التقليل إلى أكبر حد ممكن من سلطة الدولة، أما الرغبة الثانية فتتطلب الاستعانة بشكل أكبر بهذه السلطة. وكما يقول جان ريفرو: «كلما كانت الدولة مدعوة بشكل أكبر إلى تحقيق دولة الرفاهية لزممت لها الاستعانة بشكل أكبر برجال الأمن»^(١).

وقد أصبح المفهوم الجديد للحقوق والحرريات هو النعمة البارزة لكل الديمقراطيات الوطنية التي صدرت منذ الحرب العالمية الأولى حتى وقتنا الحاضر: فالدولة الرأسمالية التي أبقت على جوهر للذهب الفردي، أصبحت **تتدخل في مختلف أوجه النشاط** التي كانت حتى ذلك الوقت حكراً على المبادرة الفردية. أما الدول الاشتراكية فقد انتهت المفهوم الماركسي للحرريات، ولكن الفلسفة الاشتراكية انتهت، كما هو معروف بفتح الحركات على يد الدولة التي أصبحت مع الوقت دولة شمولية. ولقد عام ١٩٩٠ بدأت الدول الاشتراكية السابقة تعدل دساتيرها وتعترف بالحرريات التي كانت تأخذ عليها بأنها حريات «شككية»، وعلى رأسها حرية التعبير بجميع صورها، والتمتع بالسياسة، ولكن هذا لا يعني بحال أن المفهوم الفردي للحرريات الفردية التي نشأ في الدول الغربية هو المفهوم الوحيد الذي يحترم حقوق الإنسان، فالحقيقة أبعد من أن تكون بهذه البساطة. على أنه لا شك في أن التوجه السائد في العالم حالياً هو التأكيد على الطبيعة الليبرالية للديمقراطية وحقوق الإنسان. في الوقت الذي تراجع فيه التأكيد على المضمون الاجتماعي لها. وقد انتصرت وجهة نظر دول الشمال والديمقراطيات الغربية التي تعطي الأولوية للحقوق الفردية المدنية كانت أو سياسية. وقد صاحب سقوط الكتلة الشرقية توجه جدي نحو الحقوق السياسية في بلدان أوروبا الشرقية، وفي بلدان العالم الثالث. ولا يعترف التقرير الذي تشره وزارة الخارجية الأمريكية سنوياً حول وضع حقوق الإنسان في العالم (هذا لا يعني أن الولايات المتحدة هي العالوس الأمين على احترام حقوق الإنسان)، إلا بالحقوق المدنية والسياسية، وذلك على اعتبار أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ليست حقوقاً، وإنما هي مجرد مبادئ. أما في البلدان العربية فلا يزال هناك من ينظر إلى الحقوق الأولى نظرة ثانوية ويرى فيها رفاهية لا تسمح بها ظروف التخلف. وهذه البلدان

وغيرها من بلدان العالم الثالث كثيرا ما تراها تشهد أوضاعا مهيئة بسبب الفقر، أو أوضاعا مهيئة بسبب التعدي على الحريات، وقد تعيش الوضعين معا. وتحتج هذه الدول بأن الأوان لم يحن بعد لإعمال حقوق الجيل الأول، وبأن الظروف الاقتصادية لا تسمح لها بإعمال حقوق الجيل الثاني، من أجل التفكير لكلا النوعين من الحقوق.

٢-٢: القانون الدولي لحقوق الإنسان والجيل الأول والثاني

لم يكن من بد للإعلانات والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من أن تجاري التطور الذي طرأ على حقوق الإنسان في المساهير الوطنية والقوانين الداخلية، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي يلقي أساسا بالحقوق المدنية والسياسية التقليدية القديمة التي ازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (المواد ١-٢١) لم يغفل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الحقوق - المدنية) التي أصبحت محل إقرار المساهير الوطنية الحديثة (المواد ٢٢-٢٧). وتغير النظرة الناتجة من ديباجة كل من العهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٦ عن عدم وجود تدرج في الأهمية بين الحقوق المدنية والسياسية التي يوليها الغرب جل الأهمية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي كان يعطيها الاشتراكيون الأولية. وعن ترابط كلا النوعين من الحقوق وعدم قابليتها للتجزئة. وقد أولت أوروبا الحقوق المدنية والسياسية طابقتها في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام ١٩٥٠. ولكن نظرا لم يغفل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي سرعان ما تضمنتها كلها اتفاقية أخرى هي الميثاق الاجتماعي الأوروبي الذي جرى التوقيع عليه في مدينة توران / إيطاليا في الثامن عشر من شهر أكتوبر ١٩٦١. ولم تخصص الاتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٩ - بدورها - إلا نصا واحدا فقط للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولكن الدول الأمريكية اعتمدت في عام ١٩٨٧ بروتوكولا خاصا بهذا النوع الأخير من الحقوق، ويولي الميثاق الأمريكي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١ عناية فائقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويلاحظ أن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ يغفل الحق في الملكية، وهو حق لا يجادل أحد في طبيعته الاقتصادية. ولا يستقيم هذا الإغفال مع التطور الحالي، حيث تشهد ترجها علليا نحو اقتصاد السوق والاقتصاد الحر. أما الحقوق الثقافية فهي تدرج أحيانا في فئة الحقوق المدنية والسياسية، ولكنها تدرج أحيانا أخرى في صنف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وقد تدرج في كلا النوعين من الحقوق، وفي كل الأحوال ينظر إلى هذه الحقوق دائما على أنها حقوق فردية، هذا مع العلم بأن الثقافة في جوهرها ملك عام للمجتمع ككل. ويجب أن توضع تحت تصرفه. ومعروف أن الحماية الدولية للأقليات الوطنية، وهي مشكلة كبيرة منذ انهيار النظم الشيوعية في أوروبا الوسطى والشرقية، تطرح بشكل أساسي من زاوية الحقوق الثقافية للأقليات، وعلى رأسها الحقوق القوية.

٢-٢: الجيل الثالث لحقوق الإنسان

لا تستوعب حقوق الجيل الأول وحقوق الجيل الثاني جميع حقوق الإنسان، إذ إنه إلى جانب هذين الجيلين تتطور الآن حقوق الإنسان الجديدة أو حقوق الجيل الثالث، ويشير هذا الجيل الجديد من حقوق الإنسان - يسمى كذلك حقوق التضامن أو حقوق الجماعات أو الحقوق الثقافية - الكثير من الجدل، وتطوي الحقوق التي تندرج فيه، وهي الحق في العيش بسلام، والحق في البيئة، والحق في التنمية، والحق في الثروات المشتركة للإنسانية، والحق في المساعدة الإنسانية (يضيف البعض إلى هذه المطالبة حق الشعوب في السيادة الدائمة على الثروات الطبيعية)، والتي تعيدنا إلى العالمية المنشودة، على العمل المشترك من جانب أعضاء المجتمع على الصعيدين الداخلي والخارجي.

وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الحق في البيئة في عام ١٩٨٦ (القرار ٤١/١٣٨) المؤرخ في ١ ديسمبر (١٩٨٦). أما الحق في البيئة المتوازنة فقد مهد له مؤتمر ستوكهولم الذي عقد في عام ١٩٧٨، قبل أن يكرس في قمة الأرض في ريودي جانيرو في عام ١٩٩٢، ويعلن أن يقر المجتمع الدولي الحق في السلام والحق في احترام التراث المشترك للإنسانية الذي لا يحظى بمضمون محدد حتى الآن. أما «الحق في المساعدة الإنسانية»^(٢) فقد بدأ الحديث عنه في عام ١٩٨٦. وقد أثيري لفظ «حق في المساعدة الإنسانية»^(٣) المقصود به حق كل إنسان في المساعدة، وهي التماس المساعدة والإفاد منها من دون تمييز حين تكون حياته معرضة للخطر.

ومن الواضح أن قائمة حقوق الإنسان لم تغلق بشكل نهائي بعد، وهي قابلة للزيادة. أما الزعم بأن حقوق التضامن ليست حقوقاً لأنها غير قابلة للاحتجاج بها أمام القضاء فلا يستقيم. لأن هذا الوضع ينطبق على العديد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لم يعد أحد يشكك في طبيعتها القانونية.

٣-٣: صلاحي الفرد

لم يعد الفرد يستأثر بحقوق الإنسان، ولكن هذا لا يعني أن الحقوق الفردية التي حملها الوابط إعلان حقوق الإنسان والواطن لعام ١٧٨٩ قد فقدت بريقها، فلا شك في أن هذه الحقوق تسجل ازدهاراً كل نظيره الآن. وهي تمثل حلماً بالنسبة إلى الكثيرون في هذا الكون. ولا يزال الفرد الشخص الأول لحقوق الإنسان. ولكن هذا لا يعني التفرد على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعد دينا على الدولة. ولا مناص الآن من أخذ التبعين الفردي والاجتماعي للإنسان. والإنسان الذي تعنيه ليس الفرد منعزلاً أو مأخوذاً على حدة، وهو ليس الفرد الذي ينتظر كل شيء ويشكل مطلبه من الدولة، إنه الإنسان الذي يتصرف ضمن المجتمع وبفصله، وهي مصلحة أفرادها كافة. وكرامة الكائن البشري التي

تعتبر ركيزة لكل الصكوك الدولية لحقوق الإنسان تلزم الدولة ليس فقط بالاعتراف بالحقوق التقليدية للفرد، بل تلزمها أيضا بالتدخل للحد من الظلم الاجتماعي. وفي المقابل حين يرى الفرد أن حقوقه مكفولة من قبل المجتمع، فهو لا يتصور أن يعارض هذه الحقوق ضد المجتمع. وهنا تأتي وجعته دعوة أحد الكتاب إلى استخدام اصطلاح «الحقوق - الوظائف» Droits-ces actes التي تفرض دونا على المجتمع التي يستطعمها أصحابها لمصالحهم الخاص طبعاً، ولكن من دون إضلال المصلحة العامة¹⁴. كما تجيء هنا وجعته دعوة آخرين إلى ظهور كل حقوق الكائن البشري في صك واحد، والانتقال من حقوق الإنسان الفرد إلى حقوق البشر أو الناس كافة، والاستفتاء بالتالي عن الحماية الثبوتية لحقوق الإنسان¹⁵. ولا يعني هذا كنه عدم الاعتراف بحقوق معينة للأشخاص الذين ينتمون إلى الجماعات الخاصة كالأقليات. ولكن هذه الحقوق يجب أن يكون تفرض منها الحفاظ على كرامة الكائن البشري (أو الكائنات البشرية الأعضاء في الجماعة). وليس تمييز خصوصيات هذه الجماعة في مواجهة الجماعات الأخرى، فالحق في تعلم الأقليات لغة معينة، وفي ممارسة ثقافية معينة لا شك في أنه يثري أفراد الأقليات، ولكنه يثري أيضا المجتمع ككل. وبهذه الصفة، فقط، يجب أن ينظر إلى هذه الحقوق، وليس لتخلق وضع أو مركز متميز أو خاص لأفراد الجماعة في مواجهة أفراد المجتمع الآخرين. أو في مواجهة الجماعات الأخرى.

4 : الجعنة الدولية لحقوق الإنسان

خاصي حقوق الإنسان في مطلع القرن الواحد والعشرين، كما كان الأمر في عام 1948 الذي شهد إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا، هو الدولة. وإصلاح الدولة لا يزال موضوعاً محاسراً

وستستمر الدعوة إلى إصلاح الدولة مستقبلاً. ولا يزال هناك عدد من الدول التي لا تحترم الحقوق الأساسية للكائن البشري. فحين نصعد كل يوم على انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ودرجة أقل في الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية. والعيش بعصرية - حتى في الديمقراطيات التي تقوم على التعددية، ليس حقيقة ثابتة ومكتسبة بشكل نهائي لا رجعة عنه، بل هو مكتسب يجب الدفاع عنه بشكل متواصل. وليس أدل على ذلك من أننا نشهد اليوم نزوحاً أكبر من قبل السلطة التنفيذية إلى الاستئثار بجميع السلطات، والبرلمان يضل في كثير من الدول ويتضاءل دوره في وظيفته التشريعية. وهي عملية الرقابة على السلطة التنفيذية، وهو حتى حين يتدخل، فإن الية الأغلبية تجعل منه في كثير من الأحيان منجر أداة للسلطة التنفيذية، ولزهد التقنيات الحديثة من إمكانات القمع المباشرة وغير المباشرة¹⁶.

الحقوق الدولية لحقوق الإنسان

ولا تتناول الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، باستثناء الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، الشروط التي يتعين استيفائها في السلطة، حتى تكون قادرة على كفالة احترام حقوق الإنسان، وتكتفي بالإشارة بشكل عام إلى «الجنس الديمقراطي»، ولا شك في أن الديمقراطية التمثيلية تشكل الأساس اللازم لاحترام حقوق الإنسان، وينبغي من الآن فصاعداً أن تركز الصكوك الدولية لحقوق الإنسان على هذا النوع من الديمقراطية، خاصة بعد انهيار الديمقراطيات الشعبية في أوروبا الشرقية، وحش البول الناعية التي كانت اللخب الحاكمة فيها تقول بتعذر الديمقراطية من دون التنمية، نراها الآن تقلب المعادلة، بعد أن جريت حيثما الوصول إلى التنمية من دون ديمقراطية، والاتجاه الآن أينما كان هو «الكفاح ضد التخلف والفساد لا يمكن أن يكون فعالاً من دون ديمقراطية المجتمع ومن دون مشاركة أفراد هذا المجتمع في الحياة السياسية»¹⁴⁴. ولا شك الآن في أن الديمقراطية تسيطر في خط مواز للتنمية، أما وجهة النظر الفائرة، فهي ليست سوى مجرد ذريعة لإفلات الحكام من الرقابة الشعبية، مع ما عليه ذلك من شمولية وحكم فردي.

وإذا كانت الديمقراطية التعددية شرطاً لإقرار حقوق الإنسان، فإنها ليست شرطاً كافياً لهذه الغاية، وبالإضافة إلى سيادة دولة القانون بمكوناتها المعروفة¹⁴⁵، فإن من المفيد لأعمال الديمقراطية، التي استندت مطلقاً على الديمقراطية الغربية، النص في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان على مبدأين جديدين يشكل أحدهما الآخر: مبدأ الشفافية ومبدأ المشاركة. وهذا يعني إقرار الحق في الاستشارة¹⁴⁶ الذي يؤدي منطقياً إلى الحوار وإلى مشاركة المواطنين في القرارات التي تعنيهم، وإلى اتخاذ قرارات «مقبولة» وغير مفروضة.

وإذا لم يكن بد لحقوق الإنسان من أن تحمي من الدولة، وإذا كان من القبول أن توضع بعض القيود على الدولة لهذه الغاية، فليس المقصود إضعاف الدولة، فهذا هو الخطر ما يمكن أن يقع بالنسبة إلى حقوق الإنسان، إن الدولة بوصفها سلطة منظمة ضرورية لضمان النظام العام، الذي لا غنى عنه لازدهار حقوق الإنسان، وهي ضرورية لأنها الوحيدة القادرة على عمل سياسات الحماية كرامة الكائن البشري من تجبر وظو الهيمنة الاقتصادية، وهي الوحيدة القادرة على مناهضة التمرشات المناهية لحقوق الإنسان، والتي تضع قواعد لهذه الغاية وتشرف على الامتثال الفعلي لها، والحرص على الإبقاء على سلطة الدولة يلجم عنه حقها بل يواجهها في الدفاع عن نفسها، ومن هنا تحي أهمية البلود الوقائية أو العمالية التي تسمح للدولة بالخروج على حقوق الإنسان في أحوال معينة وبشروط معينة، ولكن مع استثناء الحقوق التي تشكل التواء الضمنية التي لا تقبل الخروج عليها حتى في حالة الحرب أو المخاطر العامة التي تهدد حياة الأمة، وهذه الرخصة التي يجب أن تمتنع بها الدولة لا بد من أن تكون محل مراقبة دولي سواء أدى إقرارها أو في أثناء تطبيقها، وذلك على نحو ما أفتره الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

5 : حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية

طرح إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩ نفسه بصفته إعلاناً عالمياً، فهو لا يختص بحقوق الفرنسيين فقط، بل جاء لمصلحة جميع البشرية في كل زمان ومكان^{١٢٢}. وعلى الصعيد الدولي يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي هو ثمرة حل وسط بين المفاهيم الغربية والمفاهيم الاشتراكية عن عالمية حقوق الإنسان، فهو يستخدم كلمات مثل «تناس»، و«الإنسان»، أو «الفرد»، ويعتمد عن استخدام ألفاظ ذات مفهوم سياسي أو قانوني مثل «المواطنين» أو «الوعايا». وقد نجح ريتيه كاسان، ممثل فرنسا في لجنة حقوق الإنسان، الذي كان له الدور الأكبر في وضعه بصورته النهائية، في وصف الإعلان بأنه «عالمي» بعد أن كانت المشروعات الأولى تصفه بأنه «دولي». وقد أوضح كاسان أن الإعلان يستحق هذه الصفة بجدارة من حيث مفهومه ومصدر إلهامه والمخاطبون به ومضمونه، مضيفاً أن الإعلان ينادي بحقوق الكائن البشري من دون تمييز، وهي أي مكان كان، وأيا كان النظام السياسي السائد في البلد الذي يعيش فيه، أو المجموعة التي ينتمي إليها^{١٢٣}.

وقد حظي الإعلان بتأييد جميع البلدان المبعوثين والمتمفراتيات الشعبية والأمم المستقلة حديثاً في كل أنحاء المعمورة، وتبني الدول كلها، كما كتبت أوضاع حقوق الإنسان فيها، حماساً منقطع النظير للإعلان، ويشهد على ذلك النص على الالتزام بالإعلان ودمج أحكامه في مساهمات العديد من الدول الأمريكية ودول الممان الثلاث الأخرى (أفريقيا إفريقيا وكوستاريكا وهائيتي). وهذا يعني أن عالمية الإعلان لم تعد نسبية كما كانت في عام ١٩٤٨ حين اعتمد بأغلبية ٤٨: ٠ دولة فقط من بين ٥٨ دولة عضواً في الأمم المتحدة في ذلك الوقت^{١٢٤}.

وقد تعززت عالمية حقوق الإنسان مع تطور «القانون الدولي لحقوق الإنسان» بمختلف مصادره، وهو قانون يزداد ثراء مع الزمن، ونقطة البدء فيه هي فكرة العالمية. ولم تنعزض عالمية حقوق الإنسان للهجوم في المؤتمر العالمي الأول حول حقوق الإنسان الذي عقد في العاصمة الإيرانية طهران في الفترة ما بين ٢٢ أبريل و١٢ مايو ١٩٦٨. ولكنه جرى التشكيك في عالمية حقوق الإنسان وهي عدم بلوغ هذه الحقوق العالمية التي تشهدها في أثناء الإعداد للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في العاصمة النمساوية فيينا في يونيو ١٩٩٢ تحت رعاية الأمم المتحدة، إلا أن المؤتمر انتهى بتأكيد عالمية حقوق الإنسان. ونحن نبحث على التوالي في وجهة النظر النكرة للعالمية وهي طروج هذه الفكرة منمصرة في إعلان وبرنامج عمل فيينا.

١-٥: وحدة النظر المنهجية لحماية حقوق الإنسان

تعرضت عالمية حقوق الإنسان لبعض التشكوك مع نشامي الاجتهاد نحو «إقليمية» حقوق الإنسان. ولكنها تعرضت لمدر أكبر من الهجوم مع تصاعد الانتقادات العنصرية والاسيوليات وظهور ما اصطلح على تسميته بالنسبية الثقافية^(١).

١-٦: الإقليمية، حقوق الإنسان وأجهال عالمية حقوق الإنسان

هناك جدل قديم بين دعاة عالمية حقوق الإنسان ودعاة إقليمية حقوق الإنسان. ومن دون الخوض في تفاصيل هذا الجدل، يمكن القول إنه لا يوجد تناقض من حيث البدء بين الحماية العالمية والحماية الإقليمية، وإن وجودهما أمر ممكن قانوناً ومرغوب فيه عملاً. وتتمركز الحماية الإقليمية مثلها مثلها العالمية وتكملها وتضمن مراعاتها على وجه أفضل. وقد بدأ الإعداد للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان مباشرة بعد اعتماد الإعلان العالمي. وذلك لافتتاح الدول الأوروبية بأن الأمم المتحدة في حاجة إلى بعض الوقت لتحويل مضمون الإعلان إلى أداة قانونية ملزمة. وتوضح مقدمة الاتفاقية العلاقة التاريخية بين الاتفاقية والإعلان. فهي تؤكد عزم حكومات الدول الأوروبية على اتخاذ التدابير الكفيلة بإعمال بعض الحقوق المبينة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالاتفاقية تطرح نفسها كمكملاً للإعلان. وليست بديلاً عنه أو نقيضا له. وهما يمكن أن يراعى واحداً لحقوق الإنسان وإلى مبدأ القارة الأمريكية فقد سبق للمؤتمر التاسع لمنظمة الدول الأمريكية أن أقر في عام ١٩٤٨ الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان. وذلك قبل بضعة أشهر من اعتماد الإعلان العالمي^(٢).

وتحويل اتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٦ للتصديق السابقين ولذكر صراحة أن المبادئ التي تكرسها الاتفاقية «قد سبق التأكيد عليها في معكولة دولية أخرى، عالمية وإقليمية». وعلى وجه الخصوص العهدان الدوليان لحقوق الإنسان لعام ١٩٦٦. ولا شك في أن النظام الإقليمي الأمريكي لحماية حقوق الإنسان له خصوصيته المثيرة للاهتمام. إلا أنه لا يحتوي على أي تناقض جوهري مع النظام العالمي لهذه الغاية^(٣).

ويشيد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١ بالإعلان العالمي. وهو يذكر صراحة أن «الحقوق المدنية والسياسية غير قابلة للانفصال عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سواء من حيث المفهوم أو العاقبة». إلا أن مقدمة الميثاق تصر على خصوصية الدول الأفريقية. وفضائل التقاليد التاريخية الأفريقية وقيم الحضارة الأفريقية التي ينبغي أن تنتفع منها وتتسم بها أفكار الدول الأفريقية حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب^(٤). ويظهر الميثاق الأفريقي بعدة دلائل على تميزه بالخصوصيات الأفريقية، فالطريقة التي صيغت بها الحقوق والواجبات تعكس للكتابة المهمة التي توليها الدول الأفريقية لمسألة التضامن، ولا يكتفي الميثاق بالتأكيد على الحقوق بل يولي جل الأهمية للواجبات.

وخلافًا للمواثيق الدولية الأخرى لحقوق الإنسان يخصص الميثاق عدداً من أحكامه لحقوق الجماعة التي هي الإطار الطبيعي لأزدهاره. وهو يولي عناية فائقة بالعائلة... إلخ. ويوجب الميثاق على اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب تطبيق الإعلان العالي لحقوق الإنسان (م/٦٠) والمبادئ العامة للقانون للشعوب بها من الأمم الأفريقية (م/٦١). وليس «المبادئ العامة للقانون المعترف بها من الأمم المتعددة» التي تدعو على محكمة العدل الدولية تطبيقها وفق المادة ٢٨ من النظام الأساسي للمحكمة، والتي يبدو أن الدول الأفريقية تثير متحسسة لها باعتبارها من مخططات العهد الاستعماري.

وعلى صعيد الوطن العربي تؤكد ديباجة الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٤ على مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالي لحقوق الإنسان، والمعهد الدولي لحقوق الإنسان. في الوقت الذي تشير فيه أيضاً إلى إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، وإلى «المبادئ الخالدة التي أرسلها الشريعة الإسلامية والمبادئ المتعاونة الأخرى في الأخوة والمساواة بين البشر».

ولا تشكل القارة الآسيوية كيانات إقليمية في العلاقات الدولية، وإن كان هناك بعض التجمعات التي تقتصر على بعض دول القارة والتي لا يمكن إغفالها^(١٢) ولا يبدو حتى الآن أن الدول الآسيوية تحرص على اعتماد صكوك خاصة بحماية حقوق الإنسان. وبشي غياب مثل هذه الصكوك في الحالة الآسيوية، كما في الحالة العربية والإسلامية.

٥-١-٢: الإقليمية والتعبئة الثقافية وأثرها على حقوق الإنسان

تسمح إقليمية حقوق الإنسان بأخذ الخصوصيات الإقليمية بعين الاعتبار، ولكن من دون الاختلافات على مقتضيات العالمية، وهي من هذه الناحية لا تنعكس بالضرورة عليها على عالمية حقوق الإنسان. وهي المقابل يمكن أن تعزز الأساليب هذه المقتضيات للخطر. وذلك لأنها في الوقت الذي تدعو فيه إلى التمساح، قد تتسم بنوع من الشمولية، وذلك حين تسعى إلى حكم جميع مناحي حياة البشر على كل الصعيد الروحية والمادية والدينية والسياسية، وقد اعتبرت منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٩٠ إعلاناً حول حقوق الإنسان في الإسلام (إعلان القاهرة) يقيّد جميع الحقوق والحريات فيه بأحكام الشريعة الإسلامية (م/٢٨)، ويجعل هذه الأخيرة المرجع الوحيد للتفسير أو توضيح أي مادة من مواد (م/٢٥). ومن هذه الناحية يختلف إعلان القاهرة كلها عن الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، التي تقوم على أساس علمانية حقوق الإنسان. وحتى إذا كانت تصوص الإعلان قريبة أو مطابقة للنصوص العالمية، فإن تفسيرها في ضوء الشريعة الإسلامية يمكن أن ينطوي إلى معانٍ لا تتفق بالضرورة مع المعاني المقبولة على الصعيد العالمي.

العالمية الدواعي لاعتناق الإنسان

وقد برزت الآراء المتضاربة لتفسيرية الثقافية بوجه خاص بمناسبة الإعداد للمؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان، الذي نظّمته الأمم المتحدة في عام ١٩٩٣، وتصدرت القارة الآسيوية القرارات الداعية لتسيبة حقوق الإنسان. وقد تمسك المشاركون من أفريقيا وأمريكا اللاتينية بهذه الفكرة لنفي فكرة العنصرية أو على الأقل للعنصرية منها. وفي هذا الصدد قيل إن بعض الشعوب وبعض المجتمعات لا تعرف فكرة الدولة التي نشأت نظرية حقوق الإنسان في الغرب في مواجهتها^(١).

واحتج البعض بطروفي التخطف لأفتراح نوع من «الزوجية القواعد» أو «الزوجية المعايير» في مجال حقوق الإنسان. وسبق لعماد إيران في الأمم المتحدة أن قال في عام ١٩٩٧ «إنه لمن الظلم أن نطلي معايير حقوق الإنسان ذاتها في كل من البلدان الصناعية، والبلدان النامية». مضيفاً: «إن الأوضاع في هاتين المجموعتين من الدول تختلف اختلافاً جديداً، وإنه لا مناص من إعداد قواعد خاصة بكل منهما»^(٢).

ويأخذ الكثيرون على عالمية حقوق الإنسان أنها ليست إلا مجرد شعار يخفي وراءه الإمبريالية الغربية للتطرس، وخاصة الأوروبية والأمريكية منها. وفي هذا المجال تحدث ريتشارد فولك Richard Falk من «العنصرية المزورة أو الكاذبة» Pax universalis المسماة في مواجهة العالمية الحقيقية التي توفر أكبر من المشاركة العادلة في ثمار الحضارة المعاصرة^(٣). وقيل أيضاً في نقد عالمية حقوق الإنسان: «إن المصنوع بها هو عالمية الإنسان الأوروبي والعرق الأبيض». وقد طرحت هذه الآراء وغيرها من الاجتماعات التمهيدية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان التي عقدت في تونس فيما يخص القارة الأفريقية في الفترة ما بين ٢٦ نوفمبر ١٩٩٢^(٤). وفي سان خوسيه في كوستاريكا فيما يخص أمريكا اللاتينية والكاريب في الفترة ما بين ١٨ و ٢٢ يناير ١٩٩٣^(٥). ولكنها طرحت بشكل أقوى في الاجتماع التمهيدي الذي عقد في العاصمة التشيلية بانكوك فيما يخص آسيا، والذي عقد في الفترة ما بين ٢٩ مارس و ١٢ أبريل ١٩٩٣^(٦). وشهدت هذه الاجتماعات هجوماً كبيراً على الأسس الفلسفية والسياسية والقانونية لعالمية حقوق الإنسان.

وكانت وجهة نظر الدول الآسيوية في الاجتماعات التمهيدية للمؤتمر أنها لا تشكل منطقة متجانسة بما فيه الكفاية لإنشاء آليات إقليمية متطورة لحماية حقوق الإنسان. وقد احتج بعضها بفكرة السيادة الوطنية لرفض أي تدخل مبالغ فيه من جانب الهيئات الدولية في مسائل حقوق الإنسان. وفي هذا الصدد كان موقف الصين لافتاً في اجتماع بانكوك: «إن سيادة الدول أساس أعمال حقوق الإنسان، ولا يمكن إعمال حقوق الإنسان بشكل تام إلا في حال احترام سيادة الدول بشكل تام»^(٧). وهذه التأكيدات من جانب الصين لا يمكن فهمها من دون تذكّر الوضع في التبت وأحداث سلالة Tien An men في يونيو ١٩٨٩. ومن

الجدير بالذكر أن الجدل حول النسبية الثقافية لم يفلح بعد، وتشهد على ذلك المناقشات المستمرة^{١٢} في العالم أجمع حول وجهات النظر التي طرحها صامويل منتجنتون في مؤلفه «صدام الحضارات»، ومن هنا تأتي أهمية تأكيد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان على عالمية هذه الحقوق.

٥-٢-٥ جهة النظر المؤيدة لعالمية حقوق الإنسان

حقوق الإنسان عالمية لأن ركيزتها الأساسية هي الكرامة الإنسانية، وهي عالمية لأنها تطالب الناس كافة من دون تمييز، وهي عالمية أيضاً لأن أساسها المشترك واحد وهو مبادئ العدل التي لها طبيعة عالمية، وهي ليست نتاجاً خالصاً للثقافة الغربية، بل نتاج تطور تاريخي طويل وتفاعل واحتكاك حسيب بين ثقافات وحضارات الأمم كافة. وهي من هذه الناحية قابلة للتطبيق، بل ويجب تطبيقها في جميع المجتمعات بعرف التجسّعات تنظر عن أي تباينات أو تناقضات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية. أما قضية الخصوصية الحضارية فهي هي كثير من الأحيان قضية حق يراه به باطل- فهي مفهوم صحيح في ذاته، وذلك على اعتبار أن الاختلاف يعني الإبداع، وأن الدعوة لإزالة التناقضات الأخرى في النموذج واحد هو النموذج الغربي، هي استمرار للخطاب الاستعماري- ولكن لا شك في أن دول العالم الثالث كثيراً ما ترفع شعار الخصوصية كتمنع أو دارجة لغوي وراسخ حقيقة الأوضاع المتردية لحقوق الإنسان فيها. ولأن هذه الخصوصية تجعل هذا القول موقفاً سلبياً من

القانون الدولي لحقوق الإنسان. <http://Archivebeta.Bakhrati.com>

وقد حظيت فكرة العالمية بمكانة بارزة في البيان الذي أقره الأمين العام للأمم المتحدة السابق بطرس غالي، بمناسبة افتتاح المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في ١١ يونيو ١٩٩٣، فهو يقول: «إن حقوق الإنسان هي شأن مشترك بين جميع أعضاء المجتمع الدولي، وهي تشكل اللغة المشتركة الإنسانية». وهي نتاج التاريخ، ولكونها كذلك، ينبغي أن تكون متوافقة مع التاريخ، وأن تتطور بصورة متزامنة مع التاريخ، وأن تهنيء لمختلف الشعوب والأمم صورة ترى فيها ذاتها. ومع ذلك فإن تعاضد حقوق الإنسان مع مسيرة التاريخ ينبغي ألا يغير ما يشكل جوهرها الحقيقي، وهو عالميتها. وهي مكان الضر تراه يقول: «... فالعالمية صفة متأصلة في حقوق الإنسان». واليثاق فاطم في هذا الشأن، فمادة ٥٥ تقرر أن تعمل الأمم المتحدة على «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء». ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً». وهوان الإعلان الصادر عام ١٩٤٨ الذي يسمى «العالمي» و«الأممي» الدولي، يعزز هذا المنظر. ومع ذلك، يتحتم أيضاً أن يكون مفهوم العالمية هذا مفهوماً يوسج ومقبولاً من الجميع، إذ سيكون من قبيل التناقض أن يقرر لضرورة العالمية هذه، التي يستند إليها تصوراتنا

القانون الدولي لحقوق الإنسان

المشارك لحقوق الإنسان- أن تصبح معصفرا لسوء الفهم هيمنا بولنا، ولذلك يجب أن يقال بوضوح شكل ممكن إن العالمية ليست شيئا مفروضا أو مفقودا، ولا هي تعبير عن الهيمنة العقائدية لجموعة من الدول على بقية العالم^(٢٢)، وحرص الأمين العام في اقتباسه لنفسها على أن يبرز الإقليمية كمكمل للعالمية، وخلص النسبية الثقافية بمكان متواضع لا يعرض للعنصر مقتضيات العالمية.

وجاء المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان ليؤكد أن «الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات» لا تقبل أي نقاش (أولا، الفقرة ١) وأن الترتيبات الإقليمية تؤدي دورا أساسيا في تعزيز وحماية حقوق الإنسان. ويشفي لها تدعيم المعايير العالمية لحقوق الإنسان (أولا، الفقرة ٣٧). ويعد التعبير عن العالمية أفضل تعبير له في العبارة التالية من إعلان شيئا: «جميع حقوق الإنسان عالمية، وغير قابلة للتجزئة ومتشابكة». ولكن هذا الموقف الصلب من جانب الإعلان بخصوص العالمية لا يعني تجاهل «العمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية» (أولا، الفقرة ٥). ويرضي هذا الموقف من جانب المؤتمر مؤيدي النسبية الثقافية. ولكن من دون التنازل قيد أنملة عن عالمية حقوق الإنسان.

وهكذا فإنه يمكن القول إن عالمية حقوق الإنسان قد خرجت منتصرة ومعمزة في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، ولا شك في أن الأمم المتحدة قامت بدور لا ينكر في وضع قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان، ولكن وجود هذه القواعد العالمية ليس كافيا في حد ذاته لتحقيق عالمية هذه الحقوق، والأهم من هذا كله هو أن تصبح الدول أطرافا في الصكوك الدولية التي تتضمن هذه القواعد وأن تطبقها فعلا. والواقع أن العمل من أجل عالمية حقوق الإنسان، كما هو الشأن في مجال حقوق الإنسان ذاته، هو بطبيعته عمل دؤوب دائم لا يكاد يتوقف حتى يهدأ من جديد. والعالم أحوج ما يكون الآن إلى الحرص على عالمية حقوق الإنسان، في وقت يتسم خطاب حقوق الإنسان في كثير من الأحيان بالبعد عن العالمية، وفي وقت تسود فيه معايير الانتقائية والكيل بمكيالين، ويقع فيه تسييس حقوق الإنسان.

ولا ينطلق دعاء الخصوصية في الوطن العربي، من غير الأنظمة السياسية - لا تقتصر الدعوة للخصوصية على العرب والمسلمين - من موقف ملأوى لحقوق الإنسان. وإنما هم يملأون من موقف رافض للغرب والسياسات الغربية التي تعارض على دول الجنوب، أما النظم السياسية فهي في الوقت الذي تحالف فيه مع الغرب وتقبل بالسلطات الاقتصادية الليبرالية في المجتمعات الغربية المعاصرة، ولاسيما الخصخصة واقتصاد السوق، فإنها ترفض مسئولاته السياسية وتبعاته في مجال حقوق الإنسان والحريات العامة.

خاتمة

لا شك في أن محاولة كتابية خاتمة لدراسة عن بعض مشكلات القانون الدولي لحقوق الإنسان ليست بالمحاولة السهلة، ولكن من الواضح أن الدراسة تظهر الاهتمام البالغ الذي حظي به هذا القانون، ولا سيما في السنوات الأخيرة، وإن كانت مكثفاته ليست واحدة في جميع الدول وهي جميع الفاعل. ولا يعني ازدهار القانون الدولي لحقوق الإنسان أن القضية التي يتناولها قد أصبحت في أفضل أحوالها، صحيح أن نظاما شعوبية قد اختلفت من الوجود أخيرا، وأن دولا أكثر أصبحت تلجأ إلى الانتخابات الحرة، غير أن الإنسان يجد نفسه مجرّدا من العديد من حقوقه وحرياته في العديد من الدول، وخاصة دول المنطقة، التي تصنف في معظمها في قائمة الدول الأسوأ أداءً في مضمّن حقوق الإنسان.

وتظهر الدراسة طبيعة حقوق الإنسان التي هي في حراك دائم، وهي أسرع وتيرة في أوروبا منها على الصعيد الدولي، أو على صعيد أي منطقة جغرافية أخرى من العالم. فالدول الأوروبية لا تكاد تفرغ من إعداد سلك إقليمي خاص بحقوق الإنسان، حتى تبدأ من جديد في الإعداد لسلك آخر (آخر هذه السلكوك البروتوكول رقم 12)، الذي اعتمد في الثالث من شهر مايو 2002، والذي ألغى عقوبة الإعدام في كل الظروف، ومن قبله الاتفاقية الأوروبية لحظر الاستمساخ البشري لعام 1998).

والقانون الدولي لحقوق الإنسان يدعو إلى مواصلة دور في الانتصار لقضية حقوق الإنسان، وهو يواجه تحديات جديدة لا بد من أن يبحث عن حلول مناسبة لها، ولعل في مقدمتها الإمكانيات الجديدة والمقلقة التي تتيحها التطورات العلمية في مجال علم الأحياء، وتراكم الحقائق المعلوماتية الخاصة بالأفراد، والهيمنة المتزايدة لوسائل الاتصال الجماهيري على العقل الجماعي، وأخيرا وليس آخرا المخاطر الناجمة عن إضعاف سلطة الدولة التي هي شرط لا غنى عنه لازدهار حقوق الإنسان. وتحتاج القانون الدولي لحقوق الإنسان في معالجة هذه المسائل، واستمرازه في معالجة المسائل الأخرى العديدة التي أخذ على عاتقه التصدي لها، لا غنى عنه لوقف التراجع الحالي في حقوق الإنسان الذي نأمل أن يكون تراجعا عارضا.

مواضيع البحث

انظر في هذه الموضوعات مسعود علوان: حقوق الإنسان في ضوء الوثائق الدولية والوثائق الدولية، منشورات كلية الحقوق، جامعة الكويت، ١٩٩٦، ص ٣٧ وما يليها.

Rene Cassin, La Déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de L'homme, RCADI, 1951, t.79, p.289.

على سبيل المثال المادة ٢٦ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والمادة ٢١ من الاتفاقية الدولية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمادة ٢٢ من الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والمادة ٢٦ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

على سبيل المثال يشترط لدخول العهد في النفاذ التصديق طوعاً من (٣٥) دولة، أما الاتفاقية الأوروبية فتدخل في النفاذ بعد التصديق عليها من عشر دول. وتدخل الاتفاقية الأمريكية في النفاذ بعد التصديق عليها من (١١) دولة. وتدخل الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بعد التصديق عليه من (٢٦) دولة.

١٠ سنوات بالنسبة إلى العهدين و١٠ سنوات بالنسبة إلى الاتفاقية الأوروبية و١٠ سنوات بالنسبة إلى الاتفاقية الدولية الأمريكية و١٠ سنوات بالنسبة إلى ميثاق الأفريقي.

لزم مرور ٢٠ سنوات لكي تنضم اللجنة المدنية بحقوق الإنسان اجتماعاتها وفق المادة ١٠٠ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ولزم النظام ١٠ سنوات لدخول حق الطعن الفردي التخصص عليه في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في المادة ٢٥ من الاتفاقية، ولزم مرور ١٠ سنوات لدخول التخصص للحكومة الأوروبية لحقوق الإنسان وفق المادة ٢٦ من الاتفاقية. وقد دخلت اتفاقية مناهضة جميع أشكال التعذيب الممنوع لعام ١٩٨٤ في نفاذ في ١٩٨٥، أول عهد (٣) سنوات من مفعولها، أما النص الخاص بمباشرة لجنة مناهضة التعذيب الممنوع لا تنفذ منها، فلم يدخل في النفاذ إلا بعد ١٧٠ عاماً (٣ ديسمبر ١٩٨٦). <http://Archivebeta.Bakhrati.com>

لا يدخل الوثائق في النفاذ إلا بعد شهرين من تاريخ ايداع وثيقة التصديق أو الانضمام السابقة لدى الأمانة العامة للأمم المتحدة.

الكويت هي الدولة الخليجية الوحيدة الطرف في العهدين منذ السادس والعشرين من مايو ١٩٩٦.

لجنة حقوق الإنسان - تقرير الأمين العام، 10 Feb. 1994, E/CN.4/1994/42.

تختص اللجنة المعنية بحماية حقوق العمال المهاجرين والفراد أسرهم بالنظر في الشكاوى الفردية (م/٣٧ من الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين والفراد أسرهم لعام ١٩٩٠)، ولكن اللجنة لم تنشأ بعد بسبب عدم دخول الاتفاقية المعنية في النفاذ. وتعمل حالياً جهود من أجل تكوين اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في النظر في الرسائل الفردية المخلقة بالعهد الدولي الخاص بهذه الحقوق، وذلك عن طريق اعتماد بروتوكول اختياري ملحق بالعهد.

T. Borgenhoel et A. C.Kiss, La protection internationale des droits de L'homme, 1991, p: 96 etc.

اعتمدت منظمة الوحدة الأفريقية (الاتحاد الأفريقي الآن) بروتوكولا لإنشاء محكمة أفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، في عام ١٩٩٨، وأمل أن يسهم في تفعيل النظام الأفريقي.

أنتهت اللجنة الأوروبية من فحص الطلبات التي سجل أن أعطت قبول النظر فيها، وتوقفت عن الوجود في أكتوبر ١٩٩٩.

الأمم المتحدة - المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، إعلان وبرنامج عمل فيينا، يونيو ١٩٩١، نيويورك ١٩٩٥.

Yearbook of the I.L.C., 1966, Vol. II, pp.253-255.

LCJ., Rec. 1971, p.35.

أخذت اللجنة هذا الموقف في قضية ريفييرا التمسها ضد إيطاليا عام 1971.

Req. no. 78860, Ann. De la CHDH, vol. 4, p.139 ets.

Act 24 Sept. 1992, Effets des réserves sur L'entrée en vigueur de la CEDH, R U D M, 1992, P. 294, par. 29.

انظر محمد علوان، مرجع سابق، ص 144.

انظر محمد الموسى، التحفظات على أحكام المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان - نظام قانوني خاص، دراسة مطبوعة نشرت في مجلة الحقوق، الكويت.

من قبيل ذلك، المادة الثانية من الاتفاقية الدولية التاميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق لعام 1967، والمادة الخامسة من الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960، والبروتوكول السادس للتكامل للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والخاص بالقضاء على الإعدام لعام 1947.

من هذا القبيل الاتفاقية الأوروبية (المادة 34) التي لا تجوز التحفظات العامة، والاتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (م 40)، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (م 2).

من هذا القبيل نص 17/1 من اتفاقية الأمم المتحدة بشأن اللاجئين لعام 1951، التي لا تجوز التحفظ على أي نص من نصوص الاتفاقية، وبشكل خاص، الفقرة الأولى الخاصة بمبدأ عدم التمييز، والفرع الخاصة بعودة اللاجئين، والفترة الأولى من المادة الخامسة عشرة الخاصة بحرية العبور إلى القضاء، والمادة 22 بشأن حق اللجوء الطوري أو الإقامة إلى البلدان التي يتقارب فيها اللاجئ الجهد إلى حظر الاستقطاب، والمادة 36-1/1 بشأن الأحكام النهائية في الاتفاقية.

من هذا القبيل المعاهدان الدوليان لحقوق الإنسان والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان.

انظر في هذا الصدد بين التحفظ والإعلان التمييزي.

M.N Schaw, International Law, second edition, Gentian Publications, 1986, P.468; J.G Starke, Introduction to International Law, ninth edition, Butterworths, 1984, p.443.

Rapp. Du 5 mai 1982, Dec. et Rapp. No. 31, p.120 ets.

Série A, Vol. 132, par. 48 et 49.

Comm. No. 230/1987, RUDH, 1991, P.176.

C.I.J., R/-، في هذا الصدد قرار محكمة العدل الدولية في قضية الجرف القاري لبحر الشمال - C.I.J., R/-، no 63, pp. 38-39 (1999).

انظر في موضوع القواعد الآمرة محمد علوان، مرجع سابق، ص 22.

Georges Scelles, précis du droit des gens, sirey, T. II, 1934, pp. 15, 31 et suiv.

Ann. CDF, 1966, II, P.270.

Roberto Ago, Droit des traités à la lumière de la convention de Vienne R/CADI, 1971, III, t. 324 note 27.

اعتمدت هذه الملاحظة العامة بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٩٥، وهي منشورة في الوثيقة CCPR/C/21/Rev.1/ Add.6, para.8.	34
G.Cohen-Jonathan, "Les réserves dans les traités européens et internationaux", <i>Revue générale de droit international public</i> , 1996, no 4, pp. 913-949.	35
محمد طوان، المرجع السابق، ص ٢٢٧ و٢٢٨.	36
LC.J., Rec. 1995, para. 29	36
LC.J., Rec. 1996, para. 31	37
R. G. I. P., 1990, p.234	38
R. G.D.I.P., 1992, pp. 264 et ss.	39
R.G.D.I.P., 1998, pp. 491-492.	40
انظر محمد طوان، "يؤثر التمثل من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان- سجل الحقوق الستة الشاملة، العدد الثاني- يوليو ١٩٩٥، ص ١١٥،	41
Frédéric sando, <i>Droit international et européen des droits de l'homme</i> P.U.F., 1995, P. 117, CCPR/ C/ 21/ Rev.1/ Add.6, para. 10.	42
William A. Schabas, "Reservations to Human Rights Treaties: Time for Innovation and Reform", <i>Annuaire Canadien du droit international</i> , 1994, p. 40.	43
Jean Dismoucheau, <i>Antiprudence de conseil des droits de l'homme des Nations Unies</i> (Nov. 1996 - Nov. 1998), A.F.D.I. 1999, pp.613.	44
Chrysostomos et autre c/Turquie; RUDM, 1001, p. 193	45
من هذا القبول الثقافية الحقوق السياسية للمرأة لعام ١٩٥٧ (٧/م)، والثقافية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ (٣٨/م)، واتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥ الدول الأطراف بعمدة اليد في تماسي التعلق مع موضوع الاتفاقية أو التوضيح منها (٧٠/م)، هذا على الرغم من أن الاتفاقية تتضمن آلية للإشراف على تنفيذ أحكامها انظر F.Sandt, op. cit., p. 118	46
J.M. Bezet et D.Colard, <i>Les droits de l'homme, Dimensions nationales et internationales</i> , Economica, 1982, p. 35.	47
Jean Rivero, <i>Idéologies et techniques dans le droit des Libertés publiques</i> , Etudes offertes à J.J. Chevalier, cujas, 1977, p.254.	48
يستخدم هذا الحق بعيداً عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول. ومن تطبيقاته التي يطول الحديث فيها وهي مشروعيته، التدخل العسكري العربي لعملية أفراد العراق في عام ١٩٩١، وعملية استعادة الأمل، في الصومال في عام ١٩٩٢، وعملية حلف شمال الأطلسي ضد صربيا لعملية البان كوسوفو في عام ١٩٩٩. هذا ولم يظهر حق التدخل في أي مكان خاص بحقوق الإنسان.	49
ويقال هذه «الحقوق - القيود» الحقوق الخاصة بالإنسان - attributs - Droits وهي الحقوق المدنية والسياسية التي لا تشكل ديوماً على المجتمع لأنها متعلقة على وجوده.	50
J.M. Bezet et K. Vasek, "De Quelques Problèmes des droits de l'homme de la fin du 200 siècles", in "présence de droit public et des droits de l'homme", Mélanges	51

- offerts à Jacques Delors, T.2, Bruylant, Bruxelles, 1992.
- Ibid.* 33
- Kebu M'Bow, in "Droits de L'homme et relations internationales" Masson, 1989, p. 106. 34
- J. Chevallier, "L'Etat de droit", R.D.P., 1988, p.343 etc. 35
- B. Lasserre, N.Lenoir, B.Strin, "La transparence administrative", P.U.F., coll. politique d'aujourd'hui, 1987. 36
- لا يجوز الترافعة في عدالة الإعلان، فقد أوضح أحد أعضاء لجنة الدستور في 20 يناير 1994، حدود هذه الترافعة. حين فرق بين المواطنين المنطوقين (المواطنين المقيمين) والنساء والأطفال وغيرهم هؤلاء، الذين لا يستطيعون في ديم الترسبة الترافعة. ولم يتطرق الإعلان لموضوع الرق الذي لم يبلغ في فرنسا إلا في عام 1884. 37
- Rene Cassin, *op.cit.*, p.237-367 38
- بلغ عدد الدول الملتزمة بتن التصديق على الإعلان العالمي دول. 39
- P.Tavernier, "Droits de L'homme et démocratie: Quelques réflexions sur la protection internationale des droits de l'homme", *Annuaire du Tiers Monde*, vol.IV, 1965-1986, pp. 131-149. 40
- Gros Espièrle, "La convention américaine et la convention européenne des droits de l'homme. Analyse comparative", *Recueil des cours de l'A. c. de droit international*, t. 218, 1989, pp.169-411. 41
- Ouguergouz, "la charte africaine des droits de L'homme entre traditions et modernité", Paris: P.U.F., 1993, 5 <http://Archivebeta.Bakhrif.com> 42
- نذكر هنا طائفة مجموعة اسم جنوب شرق آسيا (1993)، ومجموعة جنوب المحيط الهادي، ومجموعة الدول الآسيوية العالقة على المحيط الهادي للتعاون الاقتصادي، ومنظمة التعاون الاقتصادي. 43
- J.D. Walke, "les droits de l'homme: La perspective méditerranéenne" *Enseignement des droits de L'homme*, Paris: Unesco, 1989, pp. 16-24. 44
- Tavernier, "L'Année des Nations Unies. Questions Juridiques", A.P.D.I., 1977, P.608. 45
- R.Park, "False universalism and the geopolitics of exclusion: the case of Islam" contribution présentée au colloque de Princeton of 24-26 mai 1999. 46
- P.Tavernier, "L'O.N.U. et L'affirmation de l'universalité des droits de l'homme", *Rev. trim. des droits de l'homme*, 1997, p.379. 47-48-49
- Beijing information, no 16, 19 avril 1993, p.11. 50
- S.P. Huntington, "The clash of Civilisation?", *Foreign affairs*, Summer 1993, pp. 22-49; A.E. Mayer, "universal versus human rights: a clash of cultures or a clash with a construct? *Michigan Journal of International Law*, Winter 1994, pp. 307-404. 51
- الاسم المشترك المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، مخرج سابق. 52

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

قائمه د. خيرى الكباش (*)

معرض وتقديم د. محمد الفيلى (**)

مقدمة

يشعر أن نجد موضوعها محللاً لا لانساق واختلاف في أن واحد كموضوع حقوق الإنسان، فكل يدعي وصلاً بلىلى. ومع ذلك فوصل لىلى في مليون من يدعي ذلك مختلف عطفه وهذا الاختلاف قد يكون ناتجاً عن تصور عقائدي معين لحقوق الإنسان، وقد يكون السبب راجعاً لاختلاف المصالح. وكاتب هذه الدراسة يحاول أن يقدم صورة نموذجية لوصول لىلى.

والدراسة المعروضة تكتسب أهمية خاصة لمبنيين: الأول منهما متصل بموضوعه، وهو الحماية الجنائية لحقوق الإنسان. ذلك أن الدراسات الجنائية وإن كانت متصلة بالضرورة بحقوق الإنسان لأن موضوعها محكوم بعيداً شرعية الجرائم والعقوبات، كما أن الإجراءات المتصلة بتطهير الإدانة وتنفيذ العقوبة تعود إلى تحقيق حماية لحقوق الإنسان، إلا أن المختصين بالدراسات الجنائية لا يركزون بشكل كافٍ على هذه الحقيقة، إن ضمن أمام دراسة موضوعها ليس فقط القانون الجنائي بطلية الموضوعي والإجرائي، ولكننا أمام دراسة تصرح بدا من عنوانها بأنها يصعد تحديد هدف للبحث الجنائي وهو حماية حقوق الإنسان، أو بالأحرى إعادة التذكير بأن هناك سببا مهما من أسباب وجود القانون الجنائي، بما يحتويه من تجريم وعقاب وإجراءات تحكمهما، وهو احترام حقوق الإنسان. ويترتب على هذا النظر وجوب بحث القانون الجنائي والتعامل معه من خلال هذا الهدف. والسبب الثاني لأهمية الدراسة الراهنة هو الخلفية الهلالية للباحث فهو عضو في النيابة العامة. وقد مارس عمله في مصر وفي الكويت، وهو بهذه الصفة يضيف على البحث نفساً عبقلياً. والدراسة المنشورة

(*) مستشار بلاستيف في المحاكم المصرية - وكل الكاتب العام في النيابة العامة - الكويت.

(**) كلية الحقوق - جامعة الكويت - الكويت.

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

قد أعدت كرسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون. وقد توفقت أمام قسم القانون الجنائي بكلية الحقوق في جامعة الإسكندرية وهي تقع في ٩٩٨ صفحة.

والدراسة مكونة من ثلاثة أبواب:

- ملحة الحماية الجنائية ومصادرها

- منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

- ضمانات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

وإذا كان صحيحا أن موضوع حقوق الإنسان - كعنوان مستقل - لم يكن مطروحا قبل نجاح المذهب الفردي وتأكيد تأثيره في التشريعات، إلا أن مشكلة حقوق الإنسان كانت، بالتأكيد، موجودة قبل ذلك ومن هذه الزاوية فإن كل النظم القانونية السابقة على ظهور المذهب الفردي تكون، بلا شك، قد تعاملت مع موضوع حقوق الإنسان، ولذلك فإن الدراسات المقارنة في هذا الصدد تكون مجدية بالتأكيد، والباحث من زاوية الافتتاح الإيماني ومن زاوية المتصلة - أيضا - يحاول أن يسند دراسته للحماية الجنائية لحقوق الإنسان كما تقررها الوثائق الدولية، لاسيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدان الدوليان الخاصان بالحقوق المدنية والسياسية، وبالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالمقارنة بموقف الشريعة والفقه الإسلامي بموقف التشريعات الوضعية في مصر بالذات.

الباب الأول ملحة الحماية الجنائية ومصادرها

الباب الأول من هذه الدراسة، كما هو واضح من عنوانه، يحاول

الإجابة عن سؤالين:

- ما حقوق الإنسان التي تنصب عليها الحماية الجنائية؟

- ما مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان؟

والإجابة عن السؤال الأول تقتضي - بداية - تحديد مفهوم الإنسان محل الحماية، وبلا شك في هذا الصدد أن الإنسان محل الحماية هو الإنسان مجردا عن فكرة انتمائه لجنسية من الجنسيات، أو الجنس من الأجناس، أو لعائلة من الحالات، وهذا المفهوم، كما يقرر الباحث، تشترك فيه قواعد الشريعة الإسلامية مع قواعد الشريعة الدولية، ومع ذلك فإن الباحث يلاحظ أن الفرد لم يكن مخاطبا بالقواعد القانونية في القانون الدولي قبل الحرب العالمية الأولى، إذ إن أشخاص القانون الدولي كانت الدول أساسا، ثم أضيف إليها المنظمات الدولية، أما بعد اكتمال عناصر القانون الدولي لحقوق الإنسان في إطار ميثاق الأمم المتحدة، والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان، فإن الفرد أصبح من أشخاص القانون الدولي، إذ إنه من أسباب وجوده - كما أن الفرد، في بعض الحالات، مستقلا عن أي دولة من الدول أصبح قادرا على

تفعيل أدوات القانون الدولي، وإذا ما انتقلنا إلى حقوق الإنسان المحمية جنائياً فإننا نلاحظ أن الوثائق الدولية - وهي في ذلك سائر ما استقر عليه العمل في القوانين الوطنية، وما نتج عن تطور نظرية الحقوق والحريات العامة - تقسم حقوق الإنسان إلى طائفتين: الحقوق والحريات ذات الطابع الفردي، والحقوق والحريات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي، وهذا التقسيم يتجسد في وجود العهدين الأساسيين في حقوق الإنسان، وهما العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبالرغم من التكاملية المهمة بين الطائفتين من الحقوق والحريات، وهي تكاملية يؤكد عليها كل من العهدين الدوليين، إلا أن الطائفة الأولى من حقوق الإنسان مرتبطة بالسياسة الإنسانية من حيث وجودها، وبالتالي لا تستقيم إنسانية الإنسان من دون كفالتها، أما الطائفة الثانية فهي مرتبطة بحاجات الإنسان كفراد يعيش في إطار الجماعة، وإشباعها يرتبط بتدخل الدولة كي تقوم بتوفير الرعاية. ويتربط على التحليل السابق عدد من النتائج:

أ - إذا كان التزام الدولة بضمان الطائفة الثانية من الحقوق والحريات مرتبطاً بالقدرة التكليفية لكل دولة، فإن ذلك يسمح لها وهي بمسند القيام على إشباعها، بأن تقرّر الأولوية هي ذلك للمواطنين. كما أنها تشكل التزاماً بهذا معناه، ولذلك فهي لا تسأل عن النتائج إلا في إطار ما تملك من إمكانيات، فإن الطائفة الأولى من الحقوق تهاجر أساساً في الدولة عدم التدخل بانفعالها، ولذلك فهي بمسند التزام بتحقيق نهاية وليس مجرد بذل غاية، كما أن جزأ مهما من هذه الطائفة - باستثناء الحقوق السياسية - يتكون للإنسان مجرداً عن مفهوم المواطنة، فهي ضرورية لوجود كإنسان، ولذلك لا يقبل فيها تمييز بين الوطني وغير الوطني، فالدولة تحاسب على عدم توفير هذه الحقوق لكل إنسان يعيش في كفنها.

ب - إن حقوق الإنسان المحمية جنائياً هي تلك الحقوق المتصلة بالسياسة الإنسانية مجردة عن أي اعتبار آخر، ولذلك فإن القائمة التي يوردها المؤلف للحقوق المحمية جنائياً هي القائمة الموجودة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع استبعاد الحقوق السياسية لأنها خاصة بالمواطنين فقط.

ونلاحظ أن جهد المؤلف في المقارنة بين الحماية الجنائية لحقوق الإنسان في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان وبين الفكر الإسلامي تقوم إلى استنباط وجه للمقارنة بين النظامين من حيث تقسيم حقوق الإنسان،

فالمقاصد الشرعية التي تقوم التجتهد في اجتهاده في تقرير الأحكام هي:

- الضمורות (حماية الدين والتفسي والعقل والنسل والمال).

- الحاجيات.

- التحسينات.

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

وهو يرى أن الملائقة الأولى من حقوق الإنسان، وهي تلك المرتبطة بإنسانية الإنسان مجزأة عن أي اعتبار آخر، اقرب إلى مفهوم الضرورات (حماية الدين والنفس والعقل والنسل والمال). أما الملائقة الثانية من حقوق الإنسان فهي اقرب إلى الحاجيات والتحصينات. وهذه المقارنة بالرغم من عدم إيجابتها عن بعض الأسئلة مثل درجة العلاقة بين الملائقة الثانية من الحقوق والحاجيات والتحصينات وإلى أيهما هي اقرب؟ إلا أنها تفي بهذا مشكورا قابلا للبيان عليه. وبعد أن أجاب الباحث من خلال الفصل الأول من الباب الأول، عن السؤال للتعلق بمفاهيم حقوق الإنسان المحمية جنائيا ينتقل في الفصل الثاني إلى السؤال الثاني عن مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان. وهو في هذا الفصل يعرض لأسئلة إضافية وهي القيود التي تحد من تنفيذ الحماية الجنائية لحقوق الإنسان. وسائل تنفيذ الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

أولا مصادر الحماية: تحت هذا العنوان يطرح المؤلف ثلاثة مصادر، وهي المصدر الديني والمصدر الدولي والمصدر الوطني. وهو يطرح الدين الإسلامي باعتباره المصدر الديني لحقوق الإنسان المحمية جنائيا. ويقرر في هذا الصدد أن قواعد الشريعة الإسلامية تسمح لقبول فكرة التنظيم الوضعي لحماية حقوق الإنسان باعتبار أن هذه الحماية تدخل في إطار المصالح التي يرميها الإسلام، ومع ذلك فهو يلاحظ أن الإسلام ليس تنظيمًا قانونيًا طعسب، ولكنه اعتقاد شعولي يلتزم فيه المؤمن بالأحكام الشرعية بموجب اعتقاده بها. ويوضح المؤلف ضوابط بحث حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية من خلال بحثه في مقرر، يورده المؤلف كاملا، للأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وعنوانه «الإسلام وحقوق الإنسان»، وفيه يقرر أن البحث في هذا الموضوع يحفز عدد من المشاكل، منها اتجاه الباحثين المسلمين لتأكيد أسبقية الإسلام وفصله دونما اجتهاد تأصيلي. ومن الناحية الثانية فإن غير المسلمين لا يلتفتون إلى الخصوصية الفكرية في الشريعة الإسلامية. وهو يرى أحكام الفقه قابلة للتطور لأنها نتاج اجتهاد في فهم أحكام الشريعة الإسلامية. ويتم هذا التطوير من خلال عدد من التوجهات مثل ربط الفتوى بمقاصد الشريعة، واعتماد المصلحة والأولويات، والتيسير، ويتم ذلك أيضا من خلال قبول الاستفادة من التجارب التشريعية التي تمت خارج التاريخ الإسلامي وخارج الجغرافيا الإسلامية، اعتمادا على أن الحكمة ضالة المؤمن. وأنه ليس شرطًا لقبول التراكم السياسية والأمنية التشريعية أن يكون العمل قد جرى بها في صدر الإسلام. إذ الحكمة ضالة المؤمن. وحيث تكون مصلحة الفرد والجماعة فتم شرع الله، والعبرة في التشريع بالمقاصد والمعاني وليس بالألفاظ والمباني.

وإلى جانب المصدر الديني، كمصدر موضوعي للحماية الجنائية لحقوق الإنسان، فهناك التشريع الوطني في الدول الديمقراطية، وهو مصدر تاريخي في الواقع القانون الدولي. إذ إن قواعد الأخير في هذا المجال تجد أسسها في القواعد القانونية التي صاغتها الدول المتقدمة في تشريعها الوطني.

ويلاحظ المؤلف أنه في إطار القانون الدولي العام ظهر فرع جديد وهو القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهو قانون يتميز بمصداقته لجعل له كياناً مستقلاً إلى جوار قواعد القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي الجنائي.

ثانياً القيود التي تحد من نطاق مصادر الحماية الجنائية، وبعض هذه القيود ناتج عن منهج الحماية مثل عدم التفرير صراحة بعدم جواز التحفظات أو تقرير منهج الاختيارية في الانضمام للبروتوكولات التي تنظم آلية خاصة لتابعة التنفيذ، كما أن بعض هذه القيود ناتج عن آليات الشريعة الدولية لحقوق الإنسان ذاتها، وإذا ما عرّضنا للقيود المستمدة من قواعد الحماية الدولية ذاتها فإننا نجد أمثلاً مشكلة عدم اكتتال الكيان القانوني لبعض قواعد الحماية، مثل عدم إصدار التشريعات الوطنية الواجب إصدارها عندما لا تكون قواعد الحماية الدولية قابلة للتطبيق بشكل مباشر، والمؤلف يتبنى توجهاً فقهياً في هذا الصدد وهو تحريك المسؤولية التقديرية للدولة لأن عدم اتخاذ التشريعات المطلوبة قد ألق ضرراً بالفرد، وبطبيعة الحال فإن تفعيل هذا الحل يفرض وجود قضاء وطني لحسب وعلى قدر كبير من الشجاعة، أما عن حالة عدم النشر التي تلجأ إليها بعض الدول بعد التصديق على الاتفاقية، فإنها من الناحية القانونية الدقيقة لا تؤثر في وجود القواعد القانونية، ولكنها تؤثر في جواز الاحتجاج بها لعدم وجود آلية التقاضي، ومع ذلك فإن القواعد العامة للقانون تمنع على الدول التصديقة على الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان الاحتجاج بواقعة عدم النشر، لأن عليها مفترض من خلال واقعة التصديق ذاتها، وإلى جوار مشكلة النشر وعدم تشريع القوانين الضرورية لتفعيل أحكام الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، فهناك مشكلة موجودة في نصوص المعاهد الدولية المقررة لحقوق الإنسان ذاتها، ونعني بذلك نصوص التحلل ونصوص التنفيذ، ويلاحظ أن نصوص التحلل في واقع الحال تشكل قهوداً أقل خطورة، ذلك أنه وفق هذه الآلية فإن الدول عندما تكون في مواجهة خطر داهم وعدم يهدد كيانها، تستطيع أن تقر عدم التزامها بضمان احترام بعض حقوق الإنسان، ولكن ذلك يجب أن يكون محاطاً بالضمانات التالية:

- صدور إعلان مسبق يحدد القواعد التي تقر الدول أنها مضطرة لعدم أفعالها.
 - ألا يمس مثل هذا الإجراء بعض حقوق الإنسان الأساسية، وألا يكون مقترباً بإجراءات تمييزية على أساس الجنس أو الدين أو الأصل العرقي.
 - أن يتوقف هذا الإجراء حال انتهاء الظروف الخاص.
- وهذا التنظيم الذي تقرره بعض المعاهد الدولية (المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية) يجد جذوره في قوانين الطوارئ أو قوانين الأحكام العرفية المعروفة في القوانين الوطنية.

الدولة الجزائرية لحقوق الإنسان

وإلى جانب النصوص التي تقرر إمكان التحلل من الالتزام بضمن بعض حقوق الإنسان، فإن الاتفاقيات المنظمة لحقوق الإنسان على المستوى الدولي أو على المستوى الإقليمي تقرر بإمكان وضع قيود على ممارسة حقوق الإنسان، وهي في مجملها قيود تتصل بضمن احترام النظام العام والآداب وحريات الآخرين، وبالرغم من الطبيعة العائمة لهذه القيود إلا أن وجود رقابة دولية على تطبيقها يجعل خطرها محدودا نسبيا.

وإذا ما تركنا جانباً القيود المستمدة من قواعد الحماية الدولية ذاتها فإننا نواجه قيوداً أخرى متصلة بهذه الحماية، ولعل أبرزها من الناحية العملية هي مسألة التحفظات، ونظام التحفظات معروف في مجال الاتفاقيات الدولية، وهو معاهد بعدد من القواعد التي تحكمه ومنها وجوب الإعلان المسبق، وهو إعلان بطبيعة الحال يجب أن يكون محددا واضحا وله أثر في سريان المعاهدة بالنسبة إلى الأطراف التي تقبله، كما أن التحفظ لا يجوز أن ينصب على الالتزام الأساسي في المعاهدة، وإلا كان من الناحية العملية رفضا كاملا لها، وانطلاقا من الأفكار السابقة يرى الباحث أن التحفظ غير جائز في أحكام الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، لأنه يتناقض مع الغاية من وجود هذه الشريعة. وهو في هذا الإطار يلتفت الموقف المصري الذي أعلن حين الضمامة للمعهدين الدوليين لحقوق الإنسان أن انضمامه مقرون بعبارة «مع الأخذ في الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية وعدم عارضتها بها».

إلا إن مثل هذه العبارة تستأثر بعدم الوضع، فهي لا تلحظ ما يقتضيه مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية مما هو وارد في المعهدين، كما أن اعتبار أحكام الشريعة الإسلامية جزءا من النظام العام في الدولة يزيل مضاطر الوضع في التصادم، إن وجد، بين أحكام الشريعة ونصوص الاتفاقيات الدولية في الموضوع.

وبعد أن عرض الباحث لمصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، والقيود التي تحد من أثر هذه المصادر، فإنه يعرض لوسائل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

ثالثا الوسائل: وسائل حماية حقوق الإنسان جنائيا قد تتمثل في الحد من التجريم والجزاء الجنائي، باعتبار أن تجريم الفعل يزيل عنه صفة الحرية كي يدخله في إطار المنوعات، ومع ذلك فإن الباحث، وهو معق في ذلك، يقرر أن وسائل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان تتحقق أيضا بتجريم الأفعال التي تشكل انتهاكا لحقوقه.

أ- الحد من التجريم ومن الأجزاء الجنائي: يلاحظ الباحث أن نصوص الشريعة الدولية عندما يتم التصديق عليها فإنها تصبح تشريعا واجب التطبيق من قبل القاضي الوطني، كما أنها بهذه الصفة تؤثر في التشريعات الوطنية السابقة عليها باعتبار أن اللاحق يلغى السابق في حدود تعارض السابق معه، وهو يشير إلى تطبيق قضائي مشهور في مصر، وهو الحكم الصادر بتقرير براءة بعض العمال من جريمة الإضراب، التي استقر العمل في مصر على

تقرير وجودها استنادا إلى نصوص تجريم امتناع الموظفين ومن في حكمهم عن العمل، متى ما كان ذلك يفرض تحقيق هدف من هذا الامتناع. وقد قرر القاضي بأن انضمام مصر للعهد الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، وتقرير هذا العهد بأن الإضراب حق مكفول للإنسان (م 8 مقصورة من الاتفاقية) يعني وجوب صدور حكم بالبراءة (القضية رقم 1165 / 1987 «جنابات 1» أمن دولة عليها طوارئ، المعروفة باسم قضية إضراب العاملين بسكة حديد مصر). ومع ذلك فإن الباحث يقرر بأن تطبيق الإضراب على نحو لا يؤدي إلى تجريمه بشكل كامل يسمح بتقرير الجزاء على مخالفة أحكام التنظيم.

ويلاحظ الباحث أن تقرير الشريعة الدولية لحقوق الإنسان لبعض الحقوق، مع وضع قيود على هذه الحقوق، مثل حق التعبير عن الرأي يحدود النظام العام واحترام مشاعر الآخرين، يرتب على المشرع التزاما بعدم توسيع نطاق التجريم إلى حد يزيل فيه أصل الحرية، بل يتعين عليه أن يقود تشريعه إلى أقرب نقطة من المعايير الدولية، وهو يضرب مثالا لذلك بوجود تشريعات تجرم التعبير عن الرأي في الأماكن الدينية متى كان مثل هذا التعبير من الرأي يتضمن «قدحا أو ذمحا في الحكومة أو في قانون أو في مرسوم أو في قرار جمهوري أو في عمل من أعمال جهات الإدارة العمومية» (م 201 من قانون العقوبات المصري).

فهذا التشريع يتعارض مع المبادئ التي وضعتها المادة 4 من العهد الدولي لحقوق الإنسان والمدنية والسياسية، التي تقرر أن القيود على حرية التعبير تتأخر في حالة الدعوة من أجل الحرب أو الدعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية، أو من شأنها أن تشكل تحريضا على التمييز أو المعاداة أو العنف، كما أنه لا يتطابق مع المعايير التي وضعها نص المادة 19 من العهد ذاته.

ويضرب الباحث مثالا إضافيا لأضرار المشرع الوطني من التوجيهات الدولية بالحد من التجريم والعقاب، وذلك في حالة سجن المدون لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي، وهو يورد قائمة من ثلاث جرائم هي في حقيقتها مخالفة للعهد السابق، ومنها جرائم القتل.

ب- الحضي على التجريم والعقاب الجزائي كوسيلة للحماية الجنائية لحقوق الإنسان: عندما تقرر الشريعة الدولية لحقوق الإنسان تجريم التعذيب أو المعاملة العاطلة بالكرامة الإنسانية، أو تقرر حق الإنسان في الحياة، فإن تجريم الأفعال التي تشكل انتهاكا للحقوق السابقة وتقرير عقوبة عليها يسيحان أمرا لازما.

ذلك أن غياب التجريم والعقاب في هذه الفرضيات يقد - في واقع الحال - من جدوى تقرير واقعة الحماية. والباحث يلاحظ في هذا الصدد أن انضمام الدولة للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان لا يرتب في ذاته عقوبة على مخالفة ضمانات حقوق الإنسان، ذلك أن القاضي الجنائي لا يمكنه تقرير عقوبة لم يقررها المشرع، وبالرغم من ذلك فإن المشرع من انتهاك

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

الحقوق المقررة يستلزم سلوك أسلوب دعوى التعويض بسبب الضرر التشريعي الذي ألحق به ضرراً، وفي إطار ربط التجريم والعقاب بتحقيق حماية جنائية فعالة لحقوق الإنسان يلاحظ الباحثة أن حق الإنسان في الحياة يستوجب سعي الدول لتجريم واقعة عرض لحداء ملوث إشعاعياً أو كيميائياً للاستهلاك البشري. وهو يلاحظ أن المشرع الوطني في مصر والكويت مطالب بهذا جهد إضافي في هذا المجال.

الباب الثاني

منهج الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

عندما نتكلم عن منح الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، فإننا في واقع الحال، نتكلم عن السياسة الجنائية التي ينتهجها المشرع، ونعني بذلك أن المشرع عندما يقرر تجريم فعل من الأفعال وتطبيق عقوبة له، وحتى عندما يحدد الإجراءات اللازمة للوصول للإدانة وأسلوب تنفيذ العقوبة، فإنه يفعل ذلك كله من خلال هدف يريد تحقيقه، وهذا الهدف هو الذي يعني على المشرع موفقه، وكلما كان الهدف واضعاً وعلمياً، وكان الإجراء مرتبطاً بالهدف، فإن المشرع يحقق نجاحاً. ومن أغراض السياسة الجنائية المفترضة تحقيق حماية لحقوق الإنسان. ونبحث في منح الحماية الجنائية لحقوق الإنسان يستلزم عرض نموذج الضوابط الموضوعية والإجرائية في ضوء مصادر الحماية الجنائية لحقوق الإنسان <http://Archivebeta.Bakhrati.co>

أولاً، ضوابط الشرعية الموضوعية، وهذه الضوابط تتصل بالتجريم كما تتصل بالعقاب.

١ - ضوابط الشرعية الموضوعية المتصلة بالتجريم: كي نقرر أن تشريعاً من التشريعات الجنائية أتى محترماً لحقوق الإنسان، فإنه يلزم عليه احترام الضوابط التالية:

١ - الالتزام بالضرورة في التجريم: الأصل في تصرفات الناس الإباحة، والتجريم خلاف للأصل، فلا يجوز اللجوء إليه إلا عندما يكون ذلك ضرورياً، وهو ضروري عندما يشكل السلوك بقيا على مصالح معتبرة للجماعة، وعدم احترامها يلحق بالجماعة ضرراً، ومثال ذلك تجريم فعل القتل، لأنه يشكل انتهاكاً لحق القتل في الحياة، وهو يشكل انتهاكاً لحق بقية الأفراد بالإحساس بالأمن على أنفسهم. وإذا كانت المصلحة المراد حمايتها قابلة للحماية بأسلوب آخر غير التجريم، يصبح غير ضروري. وبالتالي هو مطالب للمعيار الأول.

٢ - لا يكون التجريم إلا بقانون، الأصل في إخراج الأفراد من دائرة الإباحة إلى دائرة التجريم أن يكون ذلك بناء على تقرير المشرع، ومع ذلك فإن بعض الدساتير الوطنية تنص أن التجريم يكون بناء على قانون، وهذا يعني أن اللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية قد تشكل في مسألة التجريم، بشرط أن تكون مستندة إلى قانون. وهذا المنهج يتعارض مع جوهر الضمانة التي نحن بصددتها، فالسلطة التنفيذية ليست هي المشرع الذي تختصه الأمة، ولذلك

فإن القضاء الدستوري قد استقر في كثير من البلاد على أن تجريم السلوك بناء على قانون وليس مباشرة بقانون غير جائز إلا ما كانت العقوبة المقررة عضوية سلبية للحرية.

٢ - تحديد عنصر التكليف الجنائي بشكل واضح، كي يكون الإنسان يعان من ارتكاب السلوك الذي يجرمه القانون فإن الشرع يلزمه توضيح ما يعتبره جريمة، وهي هذا تقرره المحكمة الدستورية العليا في مصر «أن النصوص العقابية لا يجوز من خلال اتصالات عباراتها أو تعدد تأويلاتها، أو انتفاء التحديد الجازم لوضوابط تطبيقها، أن تعرف كل حقوقها كملها الدستور، فقد تعين ألا تكون هذه النصوص شباكا أو شركا يلتصق بها الشرع متصيدا بالتصاها أو بخلها المتهمم المحتلم» (قضية ٢٠، سنة ١٩٩٥، قضائية دستورية، جلسة أول أكتوبر ١٩٩٤). ومن أمثلة النصوص التي لا تحترم هذا الضابط هي التجريم يذكر الباحث المادة ٢٠١ من قانون العقوبات المصري التي تجرم «القدح والذم»، ذلك أن معناه غير مضبوط، وما يدخل في هذا الإطار تجريم نتيجة السلوك دون تحديده، ومثال ذلك تجريم «الإضرار بالمال العام» فالإضرار هو نتيجة سلوك غير محدد في النص ذاته. وكذلك تجريم السلوك المجرم بتوقيع إتهامه، وهو ما فعله الشرع المصري في المادة ٢٦٤ من قانون العقوبات التي تجرم تقليد المفاتيح أو صنع الآلات، مع توقع استعمال ذلك في ارتكاب جريمة، ذلك أن الفصل لا يعد جريمة ما دام لم يتجسد بعد في فعل يؤدي بغير شك إلى ارتكابها، وهي الواقعة فإن مملك الشرع في هذه المسألة يطوي على انتهاك افتراضي البراءة، وقد أنه افترض أن صنع المفاتيح يتشبه قرينة على استخدامها في غرض غير مشروع، وهي قرينة لا تقبل إثبات العكس، وقد قرر القضاء الدستوري في ضمايا متعددة أن التجريم، بناء على قرينة ينشأها الشرع ولا يقبل إثبات عكسها، مخالف للدستور.

١ - عدم رجعية القوانين الجنائية الموضوعية: القاعدة الجنائية الموضوعية هي القاعدة القانونية التي تخفي على السلوك الإنساني صفة الجريمة المستحقة للعقاب، وعدم الرجعية يعني أن القانون يسري على الأفعال اللاحقة في وجودها، على وجوده، ولا يطبق على الأفعال السابقة على وجوده، ذلك أن كل فعل يأتيه الإنسان مباح ما لم يوجد نص في القانون يحظره، وانطلاق القانون بأثر رجعي جائز استثناء، وفق شروط ووضوابط تحددها الدساتير، ولكن ذلك لا يطبق على القوانين الجزائية لأنه يشوب عليها تقرير العقوبة، فمن غير المقبول عقاب الإنسان على سلوك قد أتاه وهو مباح، ذلك أن تقرير جواز مثل هذا الأمر يظلم الإنسان حق في الأمن. وقد قررت المحكمة الدستورية العليا أنه لا يجوز للمشروع أن يقرر عقوبة جنائية بواسطة قانون صادر عام ١٩٧٨ على أفعال قد مورست عام ١٩٧١.

٥ - رجعية القانون الجنائي لمصلحة المتهم، وهذه القاعدة على الرغم من صلتها القوية بالقاعدة الأولى فإنها قاعدة أصيلة لا تشكل استثناء من القاعدة السابقة. فإذا كان أساس

الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

القاعدة الأولى الأصل في أفعال المكلفين الإباحة، وأن التجريم لا ينشأ إلا إذا ما طرأ للشرع صراحة، وبالتالي فلا يجوز عقاب الإنسان على ما قد أتاه، ما دام الفعل وقت إتيانه مباحاً، فإن أساس القاعدة الثانية أنه ما دام الشرع قد أزال صفة الجريمة عن فعل من الأفعال فإن هذا الفعل - بتدخل الشرع - لم يعد جريمة نستحق التائيم والعقاب، وهذا صحيح لأن يأتي الفعل بعد رفع صفة الجريمة عنه، كما هو صحيح لأن قد أتى الفعل في الماضي عندما كان يعتبر جريمة، وعلى كل حال فإن كلتا القاعدتين مقررته نص دستوري صريح، ويلاحظ الباحث أن الشرع المصري يقتصر نطاق الاستنفادة من قاعدة رجمية القانون الجنائي على من لم يصدر حكم نهائي في حقّه، وهو يتأكد بحق هذا المطلب، فهو تعبير غير مبرر.

وإذا كانت الضوابط السابقة خاصة بالتجريم فهناك ضوابط تحكم العقاب، والهدف منها تحقيق الحماية الجنائية لحقوق الإنسان.

ثانياً: ضوابط الشريعة الموضوعية المتصلة بالعقاب، ويعرض المؤلف في هذا الإطار ستة من الضوابط.

١ - العقوبة تكون محددة بلانقون لا بناء على قانون، كما هي الحال في التجريم، يجب أن تكون العقوبات السالبة للحرية محددة في القانون، ومع ذلك فإن بعض العقوبات غير السالبة للحرية قد تكون شديدة مؤثرة إلى درجة يحظر التكليف فيها من حيث إعادة تقريرها للشرع، ومثال ذلك الفرامات ذات القيمة العالية وعقوبة خلق الأفاعيل، والقضاء الدستوري يعتبر أن الوضع تحت الرقابة، كإجراء جزائي، هو في واقع الحال عقوبة شديدة للحرية لا يجوز للشرع أن يتركها بيد السلطة التنفيذية.

ويلاحظ في هذا الصدد أن إعطاء السلطة التنفيذية حق تقرير بعض العقوبات غير المفيدة للحرية لا يعطيها الحق في اختيار عقوبات أخرى لتسديدها بها.

٢ - الالتزام بعدم مخالطة نوعية العقوبة وطبيعتها لقواعد الحماية الجنائية، وهذا يعني وجوب توافر عدد من الشروط في العقوبة:

- ألا تكون العقوبة واردة على استعمال الحق ذاته، ولكن فقط على مخالفة أحكام التنظيم.
- ألا تتطالف العقوبة قواعد الحل والتجريم، وهي هذا تقرّر المحكمة الدستورية في مصر.
- أن تقرّر الشرع لحالة الطلاق للضرر بالنسبة إلى تعدد الزوجات لا بعد تحريم التعدد.
- عدم جواز تقرير العقوبة الجزائية إذا ما كانت معلومة في النصوص الدولية، ومثال ذلك عقوبة الحبس بالنسبة إلى الإخلال بالثزام الدين أو الجاري، وهي عقوبة غير جائزة لأن النصوص الدولية قد حظرتها.

٣ - يلزم على الشرع أن يحدد في تشريعه الشخص الذي ينزل العقاب به، وقد حكم القضاء الدستوري في فرنسا ومصر بعدم دستورية بعض القوانين على هذا الأساس.

٤ - أن يكون الجرائم مثقابها في شدته مع الفعل المؤلم، ويلاحظ الباحث أن المشرع يورد في بعض الأحيان عبارة «مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد وردت في القوانين الأخرى»، ومثل هذه العبارة تعني أن المشرع لم يراع قاعدة التناسب، فلماذا أن تكون العقوبة المقررة في النص ذاته مناسبة ويعمل بها، وإما لا تكون كذلك لأن المشرع غير مقتنع بها.

٥ - يجب ألا تتجاوز العقوبة في أثرها شخص التفاعل ضمت إليه الفهره والباحث يرجع أن عقوبة خلق المحال والصناعات تعدد في أثرها إلى من يعمل في هذه المحال، وهذا مطالب للتوجه المطلوب.

٦ - الرقابة على سلطة القاضي في تقدير العقوبة، عدالة العقوبة، عند إزالتها بشخص من الأشخاص، تقتضي أن تؤخذ في الحسبان طبيعة الشخص المدان، ولذلك فإن الشرع يقرر حدا أدنى للعقوبة وحدا أعلى لها، تاركا للقاضي تحديد القدر الملائم من العقوبة بالنسبة إلى الشخص المدان. ولكن القاضي لا يوفق في ذلك نتيجة كثرة العمل أمامه، ونتيجة عدم قدرته على دراسة حالة كل شخص على حدة على نحو عميق. والباحث يوصي الشرع بضرورة إلزام القاضي بتسبيب اختياره لدرجة العقوبة حتى يعتد القاضي في هذا الصدد، وحتى يمكن للمحاكم الأعلى إجراء رقابة على قرار القاضي في هذا الموضوع.

الفصل الثاني: ضوابط الشرعية الإجرائية في حق العناية الجنائية

الإجراءات التي يلزم على السلطة التنفيذية (الشرطة) والنيابة العامة لتقرير براءة المتهم، أو إدانته، أو تنفيذ العقوبة في حال صدور حكم الإدانة بدراجهته، هي إجراءات تطوي على أهداف يتعين على المشرع تحديدها، فمن خلالها يحاول أن يوازن بين مصالح متعددة وقد تكون متناقضة، فهناك الفرد المتهم والفرد المجني عليه، وهناك مصلحة المجتمع في تحقيق العدالة بالسرعة المعقولة، وضوابط الشرعية الإجرائية المتصلة بحقوق الإنسان مهمة في المرحلة السابقة على المحاكمة وهي المرحلة اللاحقة عليها. والباحث يشير إلى خمسة ضوابط سابقة على المحاكمة وخمسة لاحقة عليها.

أولاً، ضوابط الشرعية الإجرائية السابقة على المحاكمة، من المهم أن تتوافر ضمانات للمتهم، وهو بريء حتى تثبت إدانته، قبل أن يمثل أمام المحكمة، خاصة أن هذه المرحلة قد تمتد لفترة من الزمن، وهي في كل الأحوال ثقيلة على المتهم.

والضمانات التي يعرض الباحث لها موجودة في الشريعة الدولية، كما أنها موجودة في كثير من الأحيان في الدساتير والقوانين الوطنية. وهذه الضمانات هي:

١ - الالتزام بتسبيب أمر القبض أو الاعتقال، إصدار أمر بالقبض أو الاعتقال في الغالب بشكل بداية لمراحل الاتهام. كما أن بعض القوانين تسمح لرجال الشرطة باحتجاز الأشخاص لمدة قد تصل إلى أربعة أيام. وإذا كان لهذا الإجراء من مبرر في بعض الأحيان، فإن الأمر يجب أن يقوم على سبب موجود وصحيح، ويجب أن يواجه به الإنسان كي يستطيع أن يدبر أمر دفاعه.

العناية الجنائية لحقوق الإنسان

١ - حق المعتقل في الرجوع إلى قاضي يفصل في قانونية اعتقاله: ونلاحظ أن الضمانات الدولية تستلزم أن يتم ذلك في مدة معقولة. وقد فسّر ذلك بأنها المدة اللازمة لعرض الموضوع على الجهة القضائية المختصة. وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كان لدى سلطة الضبط، في البداية أسباب حقيقية للاعتقال أو التوقيف.

ونلاحظ أنه في فترة الطوارئ، أو في إطار القوانين الاستثنائية، فإن هذه الضمانة هي الغالب تعاني عدم تطبيقها.

٢ - الالتزام بتسبيب الأمر الصادر بالحبس الاحتياطي: وقرار الحبس الاحتياطي، وإن كان صادراً عن السلطة القضائية، إلا أن تسببيه أمر واجب وللتسبيب وظهفنان، فهو قيد ذاتي على مصدر القرار. ذلك أن تسبيب القرار يجعله بنائياً في الغالب، كما أنه ضمان مهم لتتبع باب الرقابة على قرار التسبيب.

٣ - تقرير حق المدّعى في الأمر الصادر بالحبس الاحتياطي: وهذا الحق يلزم أن يnaud فحصه بجهة قضائية مستقلة عن جهة التحقيق. ونلاحظ أن بعض الدول تقرّر للمحبوس احتياطاً الحق بالتعويض في مواجهة الدولة متى ما صدر حكم القضاء ببرأته.

ثانياً، ضوابط الشرعية الإجرائية في مرحلة المحاكمة وما بعدها، وفي هذه المرحلة يلزم توفير عدد من الضمانات:

١ - حق المتهم في القول أمام قاضيه الطبيعي: وتقرير هذه الضمانة مرتبط بتزايد اتجاه بعض الدول لعقد الاختصاص في القضاء لجهات من غير القضاء العادي. بل قد تشكل هذه الجهات بعد اقتراح الفعل، وهي هي الغالب لا تشكل وفق المعايير العادية. فقد يكون بعض أعضائها ممن لا تتوافر فيه الشروط الواجب توافرها في القاضي، وقد لا تحترم أمامها الإجراءات القضائية. ولذلك فإن مثل هذا الاتجاه يخل بضمانات حقوق الإنسان المتهم.

٢ - احترام حق المتهم في الدفاع: وهذا الحق جوهرى، ومن دونه لا يمكن اعتبار المحاكمة عادلة، وحق الدفاع يعني إمكان الإنسان الاستعانة بشخص مؤهل كي يمارس هذه الوظيفة. ونلاحظ أن كثيراً من التشريعات أصبحت تقرّر هذا الحق إلى درجة إلزام المحكمة بتعيين محام. وحق الدفاع يستدعي تمكين جهة الدفاع من الإطلاع على عناصر الدّعوة وأوراقها وتسهيل مهمتها بالاتصال بالملهم.

ونلاحظ أن بعض التشريعات تنقص من حق الدفاع عندما يكون المتهم ضالها. فلا تسمح بمثله بالوكالة، علماً بأن الإحرام جداول القضاء يجعلهم أميل إلى الحكم بالإدانة اعتماداً على حق المدّعى عليه في المعارضة بعد تسليم نفسه.

٣ - تكافؤ الخصوم: إذا كان من الواجب احترام حق الإنسان المتهم، فإنه من الواجب أيضاً الأخذ بالاعتبار حق المدّعى، وإلى جانب حق المدّعى في متابعة الخصومة من خلال دور يعطى

له فيها، فيلزم أن يكون له الحق أيضا في الاستراض على بعض الإجراءات كحفظ التحقيق، وأخيرا يلزم تقديم المساعدة للمضي عليه والمضروور كي يستطيع مواجهة الحياة مرة أخرى.

٤ - حق المحكوم عليه بدرجة ثانية للتقاضي، والمقصود من ذلك أن يعاد فحص الدعوى من حيث الوقائع والقانون، من قبل محكمة أعلى يجوز لها أن تعمل في الحكم، وهذه الضمانة غاية في الأهمية لأن فاضي الدرجة الأولى سوف يكون أكثر حرصا، كما أن هذه الضمانة مهمة لمواجهته ما قد يكون غير واضح أمام فاضي الدرجة الأولى، وبالأخص الباحث أن هذه الضمانة غير محققة بالنسبة إلى الجنائيات في مصر، ذلك أن المحكمة الأعلى في هذه الحالة لا تفحص حكم القاضي من حيث فهمه للوقائع، ولكن من حيث فهمه للظنون فقط، كما أن هذه الضمانة لا تتوافر لن يصدر عليه حكم من محاكم الطوارئ.

٥ - قواعد الحد الأدنى في معاملة المسجون وحقه في الخلوقة الشرعية بزوجه: قواعد الحد الأدنى في معاملة المسجون هي قواعد تقررت من خلال توصيات الأمم المتحدة وهي في مجملها تقوم على فكرة أن تنفيذ العقوبة لا يجوز أن يكون متدخلًا لاعتهان الإنسان البدن، ويدعو الباحث إلى تبني توصية إضافية، وهي حق الخلوة للمسجون بزوج، ذلك أن عقوبة تقييد الحرية لا يجوز أن تمتد لأكثر من ذلك، كما أن في هذا الأمر اعتداء على الزوج الآخر، وبعد أن يعرض الباحث لسبل الحماية الجنائية لحقوق الإنسان في الباب الثاني من دراسته، يخصص الباب الثالث لضمائلات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، وهذه الضمانات يمكن تقسيمها إلى ضمانات دولية وضمائلات داخلية، كما يمكن تقسيمها بحسب أسلوب آخر، وهو اعتبار بعضها ضمانات ذات طبيعة منهجية مشتملة بالأسلوب، والبعض الآخر يمكن اعتباره ضمانات ذات طبيعة تشريعية وقضائية.

الباب الثالث : ضمانات الحماية الجنائية لحقوق الإنسان

الفصل الأول : الضمانات ذات الطبيعة المنهجية

وتحت هذا العنوان يعرض الباحث لفكرة عالمية الحماية لحقوق الإنسان، وهذه العالمية تؤدي إلى نتيجة مهمة، وهي تقييد الاختصاص الداخلي، فليس لها تحت سائر السيادة التشريعية أن تضع من القواعد القانونية ما يتعارض مع القواعد الدولية، ومع ذلك فإن هناك خطرا يتربص بعملية الحماية، وهو التسيب: فحماية حقوق الإنسان لأغراض سياسية سوف تؤدي إلى انحصار الحماية في كل مرة لا يوجد فيها الحافظ السياسي، وهذا يلحق الضرر بفكرة الحماية الدولية ذاتها، وعلمية الحماية ليست العنصر الوحيد في فكرة الضمانات ذات الطبيعة المنهجية، فالباحث يلاحظ أن بعض المنظمات الدولية تقوم بدور مهم لا يدخل في إطار الحماية بشكل مباشر، ولكنه يشكل تعزيزا مهما لحقوق الإنسان.

ويأتي هذا التعزيز من خلال التوعية والتوجيه، وهذه المنظمات هي:

- منظمة العمل الدولية.

- منظمة اليونسكو.

- لجنة حقوق الإنسان المتبنتة من المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، وقد

أنشئت عام ١٩٤٦، وهي التي كُلفت بوضع مشروع المبادئ التوجيهية لحقوق الإنسان.

الفصل الثاني: الضمانات ذات الطبيعة التشريعية والقضائية

وهذه الضمانات بعضها دولي وبعضها داخلي. ونلاحظ أن الضمانات الدولية بعضها شامل

لكل حقوق الإنسان، وبعضها يختص بمكافحة طائفة من حقوق الإنسان، والضمانات الدولية

الشاملة هي في واقع الحال مترابطة بالمعنيين الدوليين الذين يمثلان الشريعة العامة لحقوق

الإنسان، وهي هذا الإطار نلاحظ أن بعض هذه الآليات تعمل بشكل مستقل عن إرادة الدول،

كما أن بعضها الآخر يحتاج إلى موافقة مسبقة من قبل الدول. ويعرض الباحث مثالا تطبيقيا

لتناقضات لجنة حقوق الإنسان من خلال التقارير الدورية التي تقدمها الدول (مثال المصري)،

ومن خلال وقائع النقاش بتكسي القارئ مدى دقة الكتابة.

أما الضمانات الدولية المختصة فتشمل لجنة القضاء على التمييز العنصري، ولجنة

مناهضة التعذيب، والضمائم الدولية المختصة على فكرة التقارير التي تقدم من الدول أو

الأفراد، وبشكل اختياري الشكاوى القرطية الخاصة، والأجزاء في هذا المجال تمثل في التشرع.

أما الضمانات الداخلية فهي تتمثل في المبادئ التوجيهية داخل الدولة التي تستفيد من

حماية القضاء الدستوري والقضاء العادي. ويعرض الباحث لهذا أصل البراءة كمبدأ دستوري

يترتب عليه عدم جواز وضع تشريعات تقيم قرينة على جريمة الإنسان دون أن يتقرر له الحق

بهذه، بل أن بعض الأحكام الدستورية تقدر بعدم إلزام المشرع الأفراد بإثبات براءتهم، ذلك

أن البراءة مفترضة وما يحتاج لإثبات هو الإذانة. ويترتب على هذا المبدأ بالنسبة للقضاء

وجوب تفسير الشك لمصلحة المتهم، ووجوب إثبات الاتهام.

ومن ضمن المبادئ التي تمثل ضمانات لحقوق الإنسان مبدأ المساواة وعدم التمييز.

وعندما ينتهي القارئ من قراءة البحث يطرح بعدد من الانطباعات:

- إن الباحث بذل جهدا كبيرا في معالجة الموضوع من كل جوانبه، وهذا يقدر حجم البحث.

- إن الباحث يحاول جاهدة التوفيق بين المفهوم الدولي لحقوق الإنسان وأحكام الشريعة

الإسلامية، وهو مع جراحته المحمودة في تحليل القوانين الوطنية وكشف تعارضها أحيانا مع

المعايير الدولية، إلا أن بحثه في بعض الأحكام التطبيقية المثيرة للاختلاف، كموضوع الردة

والمساواة بين المرأة والرجل في الشهادة، أو المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، مبالغ إلى

الحذر والإيجاز، بالرغم من أنه يشير فعلا إلى أن هذا الموضوع قابل للاجتهاد.

آفاق نقدية

• التآكل والموت في الحياة اليومية الحديثة •
ARCHIVE
• الحزن والجمال في الحياة •

الثابت والمتحول في البنية النحوية للجملة العربية

د. حسين دلقح^(*)

التقديم:

لقد ساد أحكام حالات وجوب التقديم والتأخير في نحو اللغة العربية قيوماً، فثنى بها النحاة حركة عناصر الجملة في العربية، كل باب على حدة، بما يحفظ للباب النحوي

استقلاله الذاتي ضمن أبواب النحو العربي.

فلا يحدث تقاطع متناقض في الأحكام النحوية. لأن أحكام حالات وجوب التقديم والتأخير مستقلة إلى شواهد ثابتة من الاستعمال في العربية، فام النحاة بشرحها حسب الباب النحوي. فذكروا في باب المبتدأ والخبر حالات وجوب التقديم والتأخير. وكذلك في باب المفعول به، والحال، وغيرها، ولجاوزوا الأبواب النحوية إلى الأساليب التركيبية كأسلوب الاستفهام، والشرط، والنفي، وغيرها، فبنوا حركة تنقل العنصر الأول فيها بقانون الصدارة مهما كان الباب النحوي الذي يرجع إليه هذا العنصر. فقد يكون مبتدأ، أو خبراً، أو مفعولاً به، أو حالاً، أو ظرفاً، أو خبراً لفاسخ، أو ما شابه.

أي أن النحاة قاموا بتفكيك ظاهرة التقديم والتأخير في العربية. تعدوهم في ذلك الرقبة في وضع ضوابط معيارية تضبط هذه الظاهرة وتقتنها، بل، وتقيّد حركتها، فتتركز ثابتة الحالات أو جازلة في الجملة العربية ضمن تقنيات نحوية، تحدد الأوجه الجازلة والمنوعة والواجبة في إطار تفسيرين كبيرين يبدوان أصليين تهدي بهما علماء علم اللغوي في البلاغة العربية في تحليل صور التقديم والتأخير تحليلًا جماليًا^(١) أو لغويًا: فوكس سيبيورس (ت ١٩٨٠هـ/ ١٩٦٦م) المشهور، «كانهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم يبيانه أظن»^(٢)، وأما ثانيهما فهو ما عيّر عنه الرضوي الأستراباذي (٦٨٩هـ/ ١٢٨٩م) بقوله: «فلا تطغى

(*) قسم اللغة العربية - جامعة آل البيت - المملكة الأردنية الهاشمية.

الثانية والعشرون في البنية النحوية للجملة العربية

القاعدة الممهدة⁽¹⁾، فتكون حركة الانتقال في البنية النحوية للجملة العربية حالة من التوازن بين مقتضيات المعنى وقيد القاعدة.

واللغة العربية نظام متناسق في النحو والصرف والمعجم، تقرر وراء أحكامها أسرار تقسمها، وتبرز دقة ظواهرها، فظاهرة الإعراب سرها حتى الآن نظرية التعامل، وظاهرة الأسماء المنتية سرها نظرية الشبه، و... إلخ. وهذه الأسرار اجتهدات في تفسير العربية من حيث هي نظام واحد متعدد المستويات والأبواب، فهي سعي إلى ما وراء الأحكام والقواعد والأبواب، فهل يمكن استخلاص سر يفسر ظاهرة التقديم والتأخير في حالة الوجوب، يمكن إثبات صوابه وقد يحتمل الخطأ بالانكفاء على ثمتع اللفظة الحاملة لمعنى التركيب بمرجعية دلالية (جذر) في المعجم العربية

المطلوبان التأصيلية

يُعلم النحاة بتوضيح موقع كل عنصر نحوي في الجملة العربية توضيحها عاماً يمثل الأصل، وتوضيحها خاصاً يمثل الفرع، كقولهم: «الأصل في اليتيم التقديم، أي أن موقعه في الأصل قبل الخبر، وينتقل من هذا الأصل فروع تستلزم منه، ولقد حالات خاصة فيها جواز لتقدم الخبر على اليتيم، أو وجوب، وفيها منع لتقدم الخبر، وهذه الحالات لتعلمها عادة أحكام الوجوب والجواز والفتح، وهي في الفروع مبنية على مبررات وتعلل تعوض عن كسر الأصل، لهذا يضحى توضيح التسق الترتيبي للقاعدة النحوية وعلاقته بالواقع والوصف والتأويل وإمكان التحرك داخل الجملة، تقديمها وتأخيرها، مطلقاً مؤسساً لفرضية اليتم، ومحدداً - فيما بعد - لتجهة.

النقطة الترتيبي للقاعدة النحوية

يُعتمد بالنسق الترتيبي للقاعدة النحوية مجموعة العناصر⁽²⁾ النحوية المتفاعلة موقعياً مع الباب النحوي بعد الجملة أسفر تمثل للنسق الترتيبي، ففي الجملة الآتية:

شاهد زيد خالداً.

نسق ترتيبي متكون من الفعل (شاهد)، والفاعل (زيد)، والمفعول به (خالداً)، وتمثله كما يلي:

فعل + فاعل + مفعول به

وهي حالة إجراء تغيير بين عناصر الجملة يمكن أن يتغير شكل تمثل النسق، كما هي الجملتين الآتيتين:

خالداً شاهد زيداً.

زيد شاهد خالداً.

هي الجملة الأولى أصبح نسق القاعدة على الشكل:

مفعول به + فعل + فاعل

وهي الجملة الثانية أصبح نسق القاعدة على الشكل:

مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به

وهو نسق سطحي ظاهري خارجي، إذ ينتج عن تقاطع الموقع (خير) مع العناصر: (فعل +

فاعل مستتر + مفعول به) تاويل نحوي يجعل هذه العناصر الثلاثة مساوية لعنصر واحد، هو

الخبر، فيصبح النسق النهائي للجملة وفق الشكل العميق:

مبتدأ + خبر

حيث الخبر يساوي النسق (فعل + فاعل مستتر + مفعول به)، مما يعني أن النسق السطح

عناصر الجملة غير المتعارضة مع مبدأ التوزيع الخائسي⁽³⁾ Tagmemics كما في شكل

نسق جملة:

شاهدَ زيدٌ خالدًا

فهو هي نسقه السطحي لا يختلف عن نسقه العميق لخطوه من التاويل، ولهذا موقع كل كلمة

لعنصرها التحوي العميق، ويصاغ رياضيا وفق القانون الآتي:

ج = U 1 ب U 2 م U 3 ←

حيث (ج) الجملة، و(1) العنصر التحوي شكليا وموقعيا، و(2) العنصر الثاني شكليا

وموقعيا، و(3) العنصر الثالث شكليا وموقعيا، و(م) يشير إلى إمكان دخول عناصر جديدة

على الجملة إن سمح نظام التواعد بذلك و(U) رمز علاقة الاتحاد.

ويشيع بين المربين وصف الجملة:

زيدٌ شاهدَ خالدًا،

بثلاثة أوصاف دالة على العمق، وهي:

١ - مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به.

٢ - مبتدأ + خبر.

٣ - مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به، والعناصر الثلاثة الأخيرة هي تقدير عنصر

واحد، هو خبر المبتدأ.

الوصف الأول ينظر إلى الجملة على أنها خط مستقيم من العناصر التحويلية الأفقية

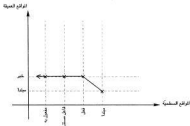
المتضامة بعضها مع بعض، والوصف الثاني ينظر إلى الجملة على أنها مجموعة الخانات أو

المواقع التي ينفذها التركيب أو الجملة وفقا لتحليلات نحاة العربية، والوصف الثالث يجمع

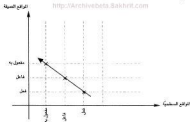
بين الوصف المستقيم والمواقع فيجعل الجملة خطا أفقيا متقاطعا مع المواقع العميق حسب

الشكل الآتي:

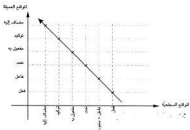
التابع والمشتق في الجبر الخطية الجبرية العربية



وفقاً لهذا الشكل، فإن كل العناصر التي تقع في خط واحد تشكل موضعاً شامئياً واحداً، مما يجعل من سمات التسق الصحيح أنه المواقع التي لا تقع في خط أفقي واحد، كما في تحليل جملة: شاهد زيد خالداً.



وهي جملة:
شاهد زيد الجند خالداً نفسه
يكون التسق على الشكل الآتي:



في هذا الشكل شغل الفاعل والمفعول به، وكذلك المفعول به، فالتفاعل منعوت، والمفعول به مؤكد مع أن كل واحد منهما له موقع واحد فقط، لأن نسق أسلوب النعت يتكون من عنصرين على الشكل:

منعوت + نعت

ونسق أسلوب التوكيد يتكون من عنصرين على الشكل:

مؤكد + مؤكد

وجلي واضح أن المنعوت والمؤكد وما شابههما ليسا موضعاً بعد ذلك، بل هو مؤشر إلى علاقة موقعية مع عنصر آخر، فإذا نظرنا إلى نسق قاعدة الجملة في نحو العربية على أنها علاقات احتياج أمكن الوصول إلى النسق الخاص بكل باب أو أسلوب في نحو العربية، فالتفاعل مفتقر إلى الفعل والفاعل، والمضاف إليه مفتقر إلى المضاف، والمفعول مفتقر إلى أداة المطف والمفعول عليه، والمستثنى مفتقر إلى أداة الاستثناء والمستثنى منه، و... إلخ من أبواب نحو العربية، ولهذا تكون الجملة السابقة من أربعة أنساق هي:

١ - فعل + فاعل + نعت + مفعول به + توكيد + مضاف إليه.

٢ - منعوت (فاعل) + نعت.

٣ - مؤكد (مفعول به) + توكيد.

٤ - مضاف (توكيد) + مضاف إليه.

هاتسب الأول متكون من الأنساق الصغرى التالية لها أي أنه يتضمنها بالضرورة - وهو نسق كلي - يستوعب الأنساق الصغرى الجزئية.

الثاني والعشرون في البنية النحوية للجملة العربية

فما علاقة العنصر الأول من كل نسق بالتقديم والتأخير بعد فرز العناصر الأولى في مجموعات: مجموعة العناصر ذات الجذور المعجمية (الأفعال والأسماء)، ومجموعة العناصر غير المعجمية (الحروف)؟ لأن الكلمة المعجمية تشير إلى دلالات وعلاقات ومقررات تجعل منها أحد مُعدِّيات طول الجملة وحركة عناصرها تقديمًا وتأخيرًا^(١).

١ - النسق المفعول المميط، وهو الذي يتكون من عناصر أفقية تساوي المواقع العميقة من غير تأويل مثل النسق (فعل + فاعل + مفعول به) في نحو (شاهدَ زيدٌ خالدًا).

٢ - النسق المركب، وهو الذي يتكون من عناصر أفقية يمكن اختزالها في المواقع العميقة إلى عدد أقل، مثل النسق (مبتدأ + فعل + فاعل مستتر + مفعول به) في نحو (زيدٌ شاهدٌ خالدًا) الذي يمكن اختزاله بالتأويل إلى النسق (مبتدأ + خبر).

٣ - النسق المتداخل، وهو الذي يجمع عدة أنساق غير متوالة موقعيًا في داخله مثل النسق (فعل + فاعل + تمت + توكيد + مضاف إليه) في نحو (شاهدَ زيدٌ المجهَّدُ خالدًا نفسه) لأنه عند تحليله إلى الأنساق الجزئية لا يتأوَّل.

وتقسم هذه الأنواع من حيث الإمكانيات التطبيقية المجردة للتقديم والتأخير إلى النوعين الآتيين:

١ - النسق الثابت، وهو النسق الذي يقبل عناصره كلها أو بعضها التقديم والتأخير نظريًا في القاعدة العامة لها، مثل المفعول به في النسق (فعل + فاعل + مفعول به) إذ يقبل التقديم والتوسط والتأخر ما لم يفتح مانع^(٢).

٢ - النسق المتقلب، وهو الذي لا يقبل التقديم والتأخير بين عناصره كلها أو بعضها مثل الفاعل في النسق (فعل + فاعل).

وأما من حيث الإمكانيات العملية التطبيقية للتقديم والتأخير، فتقسم الأنساق إلى النوعين الآتيين:

١ - النسق المتحرك، وهو الذي يقبل عناصره كلها أو بعضها التقديم والتأخير بديل إمكان رد تحولاته إلى شكل واحد من النسق، هو القاعدة العامة للقيام مثل النسق (فعل + فاعل + مفعول) في نحو (شاهدَ زيدٌ خالدًا) فيمكن أن نقول (خالدًا شاهدَ زيدٌ) وهو يختلف عن النسق الثابت بالإمكانات التطبيقية للتقديم والتأخير، فالجملتان:

شاهدَ زيدٌ خالدًا.
مَنْ شاهدَ زيدٌ؟

ينتمي للمفعول به فهما إلى النسق (فعل + فاعل + مفعول به) لكنه في الجملة الأولى منهما جاء مؤخرًا تأخيرًا حرجًا إذ يمكنه التقديم والتوسط، لكنه في الجملة الثانية أوزم التقديم والصدارة، فهما نظريًا من النسق الثابت، لكنهما عمليًا ليسا كذلك، لأن أصل كل نسق متحرك أنه مرّن ولا يتعكس.

١ - النمط الثابت: وهو النمط الذي يأتي أسلوبه على شكل واحد لا يقبل إعادة الترتيب:
 فعلمنا إما لأنه نسق صلب، أو لأنه حافظ لإمكانية التقديم والتأخير بسبب علاقة نحوية
 اعتبرت، مثل التعليل:
 ما أجمل السماء؟
 هو الله.
 رأى عيسى موسى،
 إن تدرس تنجح.

فهذه الجملة لا تجيز العربية أن تتحول إلى شكل آخر مع بقاء الوظيفة الإعرابية هي هي،
 فتصبح كالتعبارات المسكوكة، وبأخذ حكمها منع التحاق تقدم التابع على المتبوع أو القابل على
 الفعل أو المضاف إليه على المضاف أو...إلخ.

ويسوغ جمهور النحاة عادة النمط الثابت بعقل متباعدة، مثل: الصدارة، وأمن اللبس،
 والحصر، ولقد الوظيفة الإعرابية، وحفاء علامات الإعراب و...إلخ. وهذه التعليلات اجتهاد
 من النحاة في تفسير النمط الثابت. كل نسق على حدة. وهذا تفكيك لطاهرة التقديم
 والتأخير، وتوزيع لأسبابها على أبواب النحو العربي. كأنها لا تشكل ظاهرة واحدة، فهل نجهد
 في تفسير كل هذه الظاهرة من وجهة نظر معجمية؟

عندما كان النمط (فعل + فاعل + مفعول به) يحل في الجملة:

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

شاهد زيد خالدًا

أجزاء النحاة التقديم والتأخير والتوسط للمفعول به، وعندما تحولت الجملة إلى
 الجملة الاستفهامية:
 من شاهد زيد؟

منع التحاق حركة المفعول به (أداة الاستفهام)، فما الذي حدث؟

العنصر الأول في الجملة الأولى غير الاستفهامية (شاهد)، وهو عنصر معجمي يمنع بجزء
 في المعجم العربي بكامله وجود مرجعية معرفية في المعنى، ومعناه هو الأساس في الجملة، لأن
 مفهوم الجملة يدور حول الشاهدة وكلمة (زيد) تدل على الفاعل لا على معناها المعجمي أي
 الزيادة، وكذلك فإن كلمة (خالدًا) تدل على المفعولية لا على معنى الخلود، أي أن معنى الجملة في
 الكلمة الأولى (شاهد)، ولو انقلبت هذه الكلمة وأصبحت ثانية لبقى معناها كما هو، في نحو:
 خالدًا شاهد زيدًا.

ولا يوجد في الجملة ما يكتف به هذه الكلمة عن معناها ويعطها عن تحديد الفاعل والمفعول.
 أما في الجملة الاستفهامية (من شاهد زيدًا) فإن الفعل شاهد لم يتمكن من تحديد المفعول
 به تحديدًا صريحًا، وأداة الاستفهام (من) لا يوجد لها معنى مستقل في المعجم لعدم وجود

الثابت والمتحول في البنية النحوية الجملة العربية

جذر لها، وهي غير محددة الدلالة إلا في السياق، لهذا فالمعنصر النحوي غير المعجمي يتقدم الجملة ويتصدرها ما لم يكن ضميرياً متصلاً. لهذا نسميه المعنصر المعطل أي الذي يعطل إمكانية التحرك، والتنقل بينه وبين سائر عناصر الجملة.

فلي الجمل:

ما أجمل السماء

هو الله.

إن نمرس نتجح.

تعطلت إمكانية التقديم والتأخير، بسبب احتواء هذه الجمل على عنصر معطل غير معجمي. لهذا تصدر التعبير، دليل أن ما التعجبية والضمير التفصيل وحرف الشرط الجازم أدوات غير معجمية لا يوجد لها معنى محدد في المعجم العربي يسافر معها تقديماً وتأخيراً.

أما الجملة:

رأى عيسى موسى

فإن المعنى فيها محكوم بالفعل (رأى) وهو فعل مستقل معجمياً له دلالة الخاصة به في المعجم العربي، لكن الذي يعطل حركة الجملة عدم ظهور علامات الإعراب الفارقة بين الفاعل والمفعول، ولهذا إذا أمكن تعيين الفاعل من المفعول هي مثل هذه الجملة بقرينة من المعنى أو السياق أو الحال جيداً لتقديم المفعول وتأخيره بحالاً يعطل نفس الفعل (رأى) الذي يشكل بالسيطرة على معنى الرواية تقديماً وتأخيراً.

إن المعنى الذي يتحكم في الجملة العربية تقديماً وتأخيراً هو السند، في الأصل، ولصاحبه فروع كظهور العلامات، وعدم تناقض الوظائف الإعرابية، واستيفاء متطلبات الوقع العامة كاستيفاء الظير ظهور علامة الزعم والتكبر والتأخير والاسمية. وتتوقف فكرة المعنى على التحكم بحركة العناصر في الجملة إذا دخل عليه عنصر غير معجمي أو انتقلت فروعه، والمعنى الذي يتحكم في التركيب - وهو ما ليس بجملة تامة - العنصر الأول مثل تحكم الضافات بالضاف إليه، والنوع بالمتع، والمعلوف عليه بالمعلوف، والسمائي منه بالسمائي، والعيز بالتعيز كما سيمر بلأن الله، وتعتل حرية المعنى - السند - في الجملة العربية في مراقبة حركة العناصر داخل جملة تقديماً وتأخيراً إذا دخل على الجملة معطل شكل فبدأ على الحركة كمعظم اليونيات من الأدوات التي بعدها النحاة من قبيل الأسماء، كالأدوات الشرط، والاستفهام والضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وغيرها.

الأسئلة التي يطعن المتحكم بالتقديم والتأخير

ليس من الصعب تحديد المعنى المتحكم بالتقديم والتأخير في الجملة العربية غير المعطلة إذ هو السند، أي الظير في الجملة الاسمية، والفعل في الجملة الفعلية ويصاغ الاستدلال عليه ملحقها بالعبارة المخلقة الآتية:

إذا كان (ن) عنصرًا متعكماً بالتقديم والتأخير بين عناصر الجملة (ج) فإن حذفه بلا تقدير يلغي أي معنى كانت لحمله الجملة (ج).

ففي المثال:

شاهد زيدٌ خالدًا.

بعد الفعل (شاهد) العنصر المتعكّم بإمكان التقديم والتأخير، إذ يصبح أن نقول:

شاهد خالدًا زيدًا.

خالدًا شاهد زيدًا.

ودليل تحكّم العنصر (شاهد) بالتقديم والتأخير احتفاظ الجملة بمعناها، وتعبير المسامحين المحذّرين: «إن تسويغ مثل هذه الحركة هو أن الأركان النحوية قد احتفظت بأدوارها، ووظائفها الدلالية، وحركاتها الإعرابية، وهكذا، فعندما تنتقل هذه الأركان النحوية فإنها ستحمل معها الصفات الدلالية (الأدوار الدلالية) والصفات النحوية (الحركات الإعرابية)»^{١٢٠}. لكن هذا الدليل يعدّ دليلاً فرعياً إذا ما قيس بدليل الحذف، فحذف الفعل (شاهد) بلا تقدير - والقدر كالتواجد - يلغي معنى المشاهدة تماماً، فلا يصبح إعراب (زيد) هاعلاً، ولا (خالدًا) مفعولاً به، بل إن الجملة تفقد التضام والترايب، وحتى الإعراب الظاهر على كل من الاسمين (زيد) و(خالدًا) لأن الإعراب للقول بين المعاني، والمعاني متولدة من ظاهرة اشتقاق الكلمات بعضها من بعض، وهذا ما عبر عنه المفكر (ت ١١٦٦هـ/١٧٦٩م) بقوله: «الاشتقاق من قبيل المعاني»^{١٢١} وقال ابن عيّن الخليلي (ت ١٦١٣هـ/١٢٢٥م): «الاسم إذا كان وحده مفرداً من غير ضميمته إليه لم يستحق الإعراب لأن الإعراب إنما يؤتى به لتفريق بين المعاني»^{١٢٢}، فالتركيب:

زيدٌ خالدًا.

لا معنى له، وإن كان يفهم منه شيء، فهو بالضرورة غير ما يفهم منه عندما يتضام مع العنصر (شاهد).

وفي الجملة الاسمية بعد الخبر مستنداً لأنه فائدة الكلام ومعناه، أما ابتداء فهو المستند إليه معنى الخبر، قال الصيمري - من نهاية القرن الرابع الهجري -: «الفائدة هي الخبر، وإنما يذكر الاسم لتسند إليه الفائدة، ألا ترى أنك إذا قلت: زيد قائم، فالمخاطب لم يستفد بقولك: (زيد) شيئاً، لأنه كان يعرفه، وإنما فائدته هي قولك: (قائم) لأنه قد كان يجوز أن يجعل قيامه، فإذا أخبرت به، فقد أوضحت إليه فائدته»^{١٢٣}، فالخبر دخل الجملة بمعناه المعجمي، أما الابتداء فقد دخل الجملة بدلالته على التاكيد بمعنى الخبر، ولهذا فالحكم العلم لتجملته الاسمية جواز تقدم ابتداء وتأخره، ما لم يمنع مانع يفقد الخبر قدرته على إيقاد المعنى حقاً^{١٢٤}، لأن الإنسان للمعاني، ولهذا يقال إن الخبر في نحو: زيدٌ رجلٌ، ومحمدٌ أخوك، وعليٌّ أسدٌ، هو معنى

الثابت والمتغير في البنية النحوية للجملة العربية

الرجولة. والأخوة والأسدية لا ذات هذه الأخبار⁽¹⁾، والخبر شبه الجملة لا ينقض التحكم المعجمي. ففي الجملة:

اللفة العربية في القلب.

زيد في القدم

ليست شبه الجملة (في القلب) هي الخبر بل هي متعلقة بخبر معذوف تقديره مستقر أو موجود، وبعض النحاة يقدرون بالفعل استقر أو حصل أو وجد⁽²⁾، وهذا التقدير ضروري لأن شبه الجملة (في القلب) غير مؤولة بمقدور يصلح أن يقع خبراً أي ليست معنى بخبر به. أما شبه الجملة (في تقدم) فهي هي تقدير (متقدم) ولهذا فهي هي محل رفع خبر لأنها متعلقة بالمعنى الذي يحسن الإخبار به.

أما المعنى التحكم بالتركيب كالتعوت والمعطوف عليه والمستثنى منه وما شابه فهو لا يستطيع أن يسمح نظرياً للعلاقة كالتعوت والمعطوف والمستثنى بالتقدم عليه، لأنه هو نفسه ليس موقعاً خالصاً. بل له موقعه في الجملة، ولهذا يمكن أن يكون التعوت مثلاً خاضعاً أو مفعولاً به أو مبتدأ أو خبراً أو ما شابه، ولكل عنصر من هذه العناصر حكمه من حيث التقديم والتأخير، ولا يوجد عنصر نحوي يختص بأنه تعوت أو معطوف عليه أو مستثنى منه. لأن الهدف من تحديد هذه العناصر الإشارة إلى التحكم بالبناء والمعطوف والمستثنى لا أنها تعرب مفعولاً أو ما شابه.

الاستدلال على المعطل

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

المعطل هو العنصر الذي يلزم موقعاً واحداً في النمط الشكلي للجملة بعد أن كان حراً يمكنه التقدم فقط، كخبر المبتدأ، أو التأخر فقط، كالنعت والمبتدأ، أو التقدم والتأخر كالنعت به، وهو على شكلين:

١ - المعطل المنفصل، وهو الذي يشكل كلمة مستقلة إملائية عما حولها من الكلمات مثل: الضمائر المنفصلة، وأدوات الاستفهام، وأدوات الشرط، وحكمة التقدم إن كان معولاً على الجملة من معنى سابق لها، كإن وأخواتها في تحويل معنى الجملة الاسمية إلى التوكيد والتشبيه والترجي والتعني والاستنراك.

٢ - المعطل المتصل، وهو الذي يتحد بالكلمة فلا ينفك عنها كأنه جزء منها، مثل الضمائر المتصلة.

فإذا كان المبتدأ - كما يرى النحاة - ضمير شأن، أو اسم استفهام، أو شرط، أو ما التجسبية، أو اسم إشارة لا ضمير بعده، أو اسماً موصولاً، أو مبتدأ معبوقاً باللام أو بأما المتضمنة معنى الشرط، وجب للمبتدأ التقدم على الخبر⁽³⁾، وهذه الحالات مثال على التمثيل، فجملة:

هي الدنيا.

تصدرها ضمير، وهو معطل لحركة عنصر الجملة لأنه غير متصرف، إذ لا جذر له يكفل وجود مرجعية معرفية له في المعجم عند التحقيق والتدقيق¹².

وجملة:

أما النحو فقياس.

تصدرها معطل، وهو (أما) وهي أداة تدخل على الجملة الاسمية معنى الجزاء والتفصيل بدليل وجود الفاء، فيجب أن تصدر الكلام، لأنها حرف غير متصرف فتلتزم التقديم والتصدر.

وإذا دخلت إن وأخواتها - وهي أحرف مشبهة بالأفعال - على الجملة الاسمية قيدت حركة السند والسند إليه فعطلت التقديم والتأخير - باستثناء شبه الجملة - لأنها أحرف غير متصرفة¹³. طبعاً هي غير ما لا هي ذاتها، لكن دخول كان وأخواتها لا يعطل حركة الجملة، فيجوز تقدم غيرها وترسطة عند جمهور النحاة، لأنها أفعال تملك جذراً في المعجم، فلها معنى مستقل بدليل أنها تستعمل أحياناً تامة، باستثناء (ليس) فهيها خلاف.

أما الهميات من أخوات كان وهي الملحقات نحو: ما دام، وما اتفقت، وما زال، و... إلخ، فلا يجوز تقديم غيرها عليها، والسبب لا يعود إلى الأفعال التي بعد (ما) بل يعود إلى (ما) نفسها فهي حرف غير متصرف لا جذر له، فعطه التقديم وتعطلت عليه من الجملة عليه بعد أن كان جازلاً. قال ابن أبي التريبع (ت ١٢٨٤/١٢٨٥ م): «لأن المنع ليس من جهة الفعل، وإنما المنع من جهة الحرف»¹⁴.

وهي الملحقات بـ (ليس) لا يجوز تقدم الخبر على الاسم أو على الاسم والأداة، لأن هذه الملحقات حروف غير متصرفة¹⁵ لا جذر لها كالأسماء والأفعال، لهذا قال المعكيري: «ألا ترى أن (ما) الحجازية لما لم تكن متصرفة، أو لما كانت حرفاً لم تقدم منصوبها على مرفوعها لعدم الفعلية»¹⁶.

وإذا كان الفاعل ضميراً متصلاً بالفعل لم يجر فصله عن فاعله مع أن الفعل يبقى متعلقاً بغيره على إبقاء العلى عنه، والسبب أن الضمير المتصل بعد معطلاً متصلاً يعطل إمكان الفصل بينه وبين ما يتصل به، لأنه يثقل من الكلمة منزلة الحروف منها كما يقول بعض النحاة، فهي الجملتين:

رأى زيد سعيداً.

رأيتُ سعيداً.

يمكن أن يتقدم هي الجملة الأولى منها المفعول به على الفاعل، لأن الفاعل اسم حقيقي ينطبق عليه قول جمهور النحاة إن الاسم هو اللفظ الدال على معنى مستقل في أصل الوضع غير معطل بزمان¹⁷ أي أنه بنية صرفية لها جذر في المعجم العربي. أما الفاعل

الثانية والعشرون في البنية النحوية للجملة العربية

في الجملة الثانية، فهو في حكم الاسم لأنه في موقع المسند إليه، والإستناد من علامات الاسمية، بل إنه أفصحها عن ابن هشام (ت ٧٦٩هـ/١٢٥٩م)، ولكن هذا الفاعل لا بنية له في الصرف العربي، ولا في المفهوم، لأنه كالحرف، والحرف لا يملك حرية الحركة في الجملة العربية بل يقتصر بالاسم أو الفعل أو الجملة، لهذا يقتصر بما يناسبه من الجملة ويلزم موقعه. وقد أورد أبو عثمان المازني (ت ٦٦٩هـ/١٢٦٥م) صفة الحرفية في الضمائر، فنذكر ابن يعيش أنه «ذهب وغيره من النحويين، إلى أن الألف في قلما، والواو في قاموا حرفان يدلان على الفاعلين، والفاعلين الضميرين، والفاعل في التية، كما أنك إذا قلت: زيد قام، ففي (قام) ضمير في التية، وليس له علامة ظاهرة، فإذا شئ أو جمع، فالضمير أيضا في التية غير أن له علامة»^(١٢٦).

فالضمير المتصل علامة عند المازني، وقد أخذ بهذا الرأي بعض النحاة في تطويع الضمير المتصل في لغة الكلاوي البرلمانيث، وليس بمعهد من الأذهان أن جمهور النحاة يطلون خروج الضمائر إلى البناء - وفق الأسماء الإعراب - بالشبه الوضعي والافتقاري مع الحرف^(١٢٧). وإذا اتصل بالفعل ضميران لمطلت حركة عطف الجملة الفعلية جميعها، وأصبح المرجح لتعيار العلم للسبق وهو (الفعل + الفاعل + المفعول) نحو (قرأت) والسبب فيما يبدو تحول الاسم للمفيد بالاستقلال إلى رمز حرفي لا معنى له إلا بالانضمام إليه لأنه تنبيه على الفاعل والمفعول. وقد يكون الضمير الرابط، فالحال على ترابط الجملة، هذا باعتد تقدم الفاعل إذا اتصل به ضمير يعود على المفعول، كقولنا <http://Archivebeta.Sa> فإن المسؤول نواضة^(١٢٨).

فتقديم الفاعل على المفعول يؤثر في ترابط الجملة، ويسلب من الضمير إحدى أهم وظائفه، وهي ربط بعض عناصر الجملة بعضها ببعض، عدا أنه يشهد لعمد عليه، فيكون إضمارا قبل الذكر، قال ابن فلاح اليمني: «ولما وجب تقديمه - بقصد المفعول به - لئلا يؤدي إلى الإضمار قبل الذكر، لأنه إذا تقدم الفاعل صار مقدما لفظا ومعنى، لكونه في رتبته، فلا يؤدي به التأخير، وإنما امتنع الإضمار قبل الذكر لفظا ومعنى، لأن شرط صحة الإضمار معرفة الضمير والعلم به، وذلك إما بتقديم ذكره - كما هو في الأعم الأغلب - أو بدلالة الحال»^(١٢٩). ومع ذلك فقد أجازه ابن جني^(١٣٠) ووافقته ابن مالك بقوله: «فضمير الذهن بهما مقارن لشعوره بمعنى الفعل»^(١٣١).

والضمير يلتقي مع الحرف في وظائفه، وهي: الرابط، أو النقل، أو التأكيد، أو التنبيه، أو الزيادة^(١٣٢)، فهو يربط بين بعض عناصر الجملة، وينقل الكلام من حالة إلى أخرى كالنقل من الخطاب إلى الغيبة، ويؤكد الضمير المستقر في أسلوب التوكيد، ويذهب على الشأن أو القصة أو الحالة في ضمير الشأن، ويراد بين البناء والتعبير للتوكيد التفصيل.

نحو التحكم

إن أصغر مجموعة من العناصر التي تكون فكرة يحسن السمكوت عليها هي الجملة، ومن أن العنصر الذي يتحكم بإمكانات التقديم والتأخير في الجملة هو السند غالباً، فإذا كانت لدينا جملة موسعة كجملة الشرط، فكيف تكون إمكانات التقديم والتأخير؟

في المثال الآتي:

من يرد الله به خيراً يستر له تعلم النحو.

جملتان لا خلاف فيهما، هما:

يريد الله (يزيد) خيراً.

يستّر الله (لزيد) تعلم النحو.

وحركة المفعول به فيهما حرة إذ يمكن أن يتقدم أو يتوسط أو يتأخر، لأن معنى الجملة العام مكفول بالرجعية العجمية لكل واحد من الفعلين: (يريد) و(يستّر).

لكن دخول أداة الشرط لعند علاقة جزائية شرطية بمسقط جزاء من حريسة المفعول به، فلا يجوز أن يتقدم على الفعل، لأن الشرط على معنى الإرادة والتيسير لا على الخير وتعلم النحو، ولهذا لا يمكن فصلهما عن أداة الشرط، وما دام الشرط على المعنى لا الاسم فمن الواجب تقدير هذا المعنى (الفعل)، إذ العلاقة كما هي التقديرية بعد أن ولا الشرطيتين عند جمهور النحاة.

وفي الجملة المثورة:

صدق الله العظيم.

معنيان: الصدق، والمطابقة، وهما معنيان معجميان، الفارق بينهما أن الفعل (صدق) هو المعنى المؤسس للجملة لأنه السند، أما الاسم (العظيم) فهو المعنى للوضع للفاعل، ولهذا فإن المعاني المؤسسة يمكنها - ما لم يمنع نظام النحو - أن تتحمل تقدم بعض العناصر عليها أو تأخرها، لكن المعاني الموضحة والمخصصة تأتي في الأصل العام النظري متأخرة عما توضحه أو تخصصه، فلي جملة:

تشر الصحف المنتزعة الأخبار الحقيقية.

يوجد ثلاثة معان: التشر، والانتزاع، والحقيقة، والمعنى الأول منها هو المؤسس للجملة، لهذا يجوز أن تتحرك عناصر جملة تقديمها وتأخرها وفق نظام النحو، فيجوز أن نقول:

تشر الأخبار الحقيقية الصحف المنتزعة.

أما الانتزاع والحقيقة فهما معنيان موضحان للفاعل والمفعول وإيضاً بمزيجين معنى جملة لهذا يتأخران عما يوضحانه، ولا يتقدمان عليه.

وبهذا التفسير الدلالي فسر التلي - من علماء القرن السابع الهجري - أصالة تقديم المميز على التمييز، فقال: «التمييز في المعنى لتمييز، والتفسير لا يكون إلا لتفسير، ولا بد في

الكافة والفعال مع البنية النحوية الجملة العربية

المعنى من تقديم المفسر على ما يفهمه، وإلا لم يكن مقصداً له. ففي تقديمه إخراج له عن كونه مفسراً، فامتنع تقديمه لذلك^{٣٩}.

وإذا دخل عنصر نحوي على جملة ثابتة لا يجوز في عناصرها التقديم والتأخير، فإنه يلزم موقعه المحدد له في نظام النحو. حتى وإن كان من العناصر التي تتمتع بحرية التقديم والتأخير غالباً، مثل الحال، فإذا كان صاحبه اسم إن وأخواتها، فلا يجوز أن يتقدم عليه، ومن ثم لا يجوز أن نقول:

متكراً كأن الصديق لصديقه عدو.

بل يجب أن نقول:

كأن الصديق متكراً لصديقه عدو^{٤٠}.

وحجة النحاة أن العامل معنى التشبيه المتضمن في الحروف (كان) ولو قيل إن (كان) حرف لا معنى له في ذاته، ولا في أصل وضعه، بل معناه في غيره، لكان تفسيراً دلالياً متسجماً مع قياس العكبري الحال على المفعول به، إذ ذهب إلى أن العامل في الحال إذا كان فعلاً منصرفاً جاز تقديم الحال وتوسيطه وتأخيرها قياساً على المفعول به إذا كان فعلاً منصرفاً^{٤١}. أي أن عنصر المعنى في الجملة هو الذي يتحكم في إمكان التقديم والتأخير، والرأي نفسه يمكن أن يقال في تفسر جمع تقدم الحال في أسلوب التمجيد^{٤٢}، نحو:

ما أعظم الإنسان صدقاً^{٤٣} <http://Archivebeta.Bakhril.c>

وإذا جُمعَ المعنى من حيث الاشتقاق جموداً تاماً تعطلت حركة عناصره تقديماً وتأخيراً، لهذا عد ابن السراج (ت ٤١٦هـ/٩٢٨م) من الأشباه التي لا يجوز تقديمها الأفعال التي لا تنصرف، فقال: «لا يجوز أن يُقدم عليها شيء مما عطلت فيه، وهي نحو: نعم وبئس. وفعل التعجب (وليس) تجري عندي ذلك المجرى لأنها غير منصرفة، (ومنة) وحننة، وطيلك، وما أشبه هذا أبعد في التقديم والتأخير»^{٤٤}.

والأصل في العنصر النحوي أنه مفرد كالاسم وحده أو الفعل الفاعل من الفاعل والمفعول، فإذا كان جملة كجملة الحال أو النعت، فإنه يلزم موقعه الأصل في نظام النحو. لأن التحكم بالتقديم والتأخير يكون على مستوى الجملة الصغرى الواحدة، فإذا تعددت الجمل في أسلوب واحد فقد التزم التقديم، لأنه يقطع الصلة بين الجمل، فإذا قلنا:

جاء زيد وهو مضحك.

فإن الجملة متضامة مترابطة متماسكة بالتواو والضمير الذي يربط بين الجملتين:

جاء زيد.

وهو مضحك.

وتقديم جملة الحال يشملح سلة الترابط. والكلام المستقيم الدال كالتبيين الموضوعي يأخذ بمعضة برهات بعض. لهذا يمتنع تقديم كل الجمل التي لها محل من الإعراب، لأن تشكيلها على هيئة جملة مانع من تقديمها بعد أن كان الأصل فيها الإفراد. قال النحوي: «الجملة من حيث هي جملة لا تصرف لها»^(٢١).

إذاً، فالحسن المقصود من الافتراض بمعطل ومن الجمود التام، ومن تحول أحد عناصر جملة إلى جملة، قادر على التحكم بعناصر جملة تقديمها وتأخيرها وفاعلاً لعبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٢٢هـ/ ١٠٢٨م) الذي أدرك أن التقديم والتأخير ليسا دائماً للعناية والأهتمام، وإنما يأتيان لتحرير المعنى وضبط الدلالة^(٢٢). فقال: «واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأسر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن محل ثارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا فوائده، ولذلك سيجيء. ذلك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل ثارة، ولا يدل أخرى»^(٢٣).

المعنى والفاعل

العامل أس نظرية النحو العربي. انطلق منه سيبويه في صوغه لأشهر نموذج في النحو العربي، وصل إلينا، وتطور بعد ذلك وتطور استعمله جميع قواعد النحو العربي، حتى ترسخ في التراث النحوي نظرية ضبط العلاقات النحوية بين عناصر الجملة في العربية. وتفسير ظاهرة الإعراب، وقد سلك نحاة العربية في تعريفه العامل سبلكتين <http://www.arselibrary.com> المصطلح الأول: عد العامل جالياً لأثر إعرابي على المفعول لأجل المعنى.

المصطلح الثاني، قصر دور العامل على جلب الأثر الإعرابي من غير شون العامل والمفعول بالعنى بصفة مطردة^(٢٤).

والتناقض بين السبلكتين يقتضي العودة إلى الأمثلة التي دعت إلى التبين العربية بقواعد وأحكام النحو يستعملها نحو المصواب في الكلام والكتابة، فهي العبارة القائورة عن محاوراة أبي الأسود الدؤالي ابنه متكاملاً لعلافة الأثر الإعرابي بالمعنى كما يأتي:

ما أجمل السماء

ما أجمل السماء

فالجملة الأولى استعملية والثانية تعجيية، دل على ذلك الضبط الإعرابي في الكتابة. وقال التيلي في شرح الدرر الألفية: «ألا ترى أنك لو قلت: «ما رأيت الهلال»، بالنصب كنت ناغياً لرؤية الهلال. ولو رفعت «الهلال» كنت مثبتاً للرؤية. وجعلت «ما» موصولة مبتدأ، ورأيت» مبتدأ، والمائد محذوف وهو المفعول. و«الهلال» خبر المبتدأ بتقديمه، «الذي رأيت الهلال» فلولاً الإعراب لاكتسب النفي بالإثبات»^(٢٥).

الثانية والعشرون: مع البنية النحوية الجملة العربية

فقد ثبت أن الأثر الإعرابي - فيما سيق - دل على المعنى، ولهذا طرد جمهور نحلة العربية هذه النتيجة باستعمال التعميم. فقالوا بوجود ارتباط الأثر الإعرابي بالمعنى، فعمود قانونا مطلقا ثابتا لا يحتاج إلى تفسير، ولا يفكر إلى تعطيل، على حين ما يطرح عنه بعد له من حال النحاة وصدا يعمده إليه بوجه من الوجود.

وهي الجملة الآتية:

أكل زيد التفاحة.

يمكن أن يفهم المعنى، ويميز الفاعل من المفعول بلا أثر إعرابي، فالمعنى يبقى واضحا سواء أظهرت علامات الإعراب أم لا، بل، يمكن أن يفهم لو انعكست العلامات الإعرابية، وأصبحت الجملة:

أكل (زيد) التفاحة

وكثيرا ما يخطئ الطلبة والذميون في قراءة بعض الجمل من غير ضبط، فلا يؤدي هذا الخطأ إلى تشويه المعنى، ولهذا يستخلص أن المعنى ليس من مقتضيات الأثر الإعرابي، وباستعمال مبدأ التعميم يصبح من القانون المطلق أن آثار العامل شكلية لتطية، وهذا ما تبناه ابن المطاوعة الأندلسي (ت ٦٨٠هـ/١٢٥٠م) في شفاة المشهور: «إذا فهم المعنى فارتفع ما شئت، وانصب ما شئت»^(١١).

إن الشيء المشترك بين دعاء السلكين استعمال مبدأ التعميم للوصول إلى قانون يعتاز بالإطلاق، فيكون ما يطلع عليه جملتها والعينية بعبارة للرأي الآخر، ولهذا من العبادة تحكم نظرية العامل تحكمها مطلقا بالنحو العربي مع أنها لا تفسر إلا إعراب الأسماء الممكنة والفعل المضارع^(١٢). أما التنبهات فليست قابلة للتأثر بالعامل إلا بالحل والتأويل.

ونظرية العامل مبنية على تسلسل الأشكال النحوية بعضها على بعض تسلسلا يضبط وضع الحركات على أواخر الكلمات في الجمل^(١٣) فكيف يمر المعنى منها؟

يرى كمال بشر أن المعنى في النحو نتيجة مرور كلمات الجملة في أربع مراحل متتالية ومتداخلة هي^(١٤):

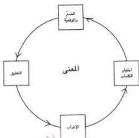
١ - الاختيار، أي اختيار كلمات الجملة.

٢ - الضم والموقعية، أي تأليف الكلمات وفق أحكام النحو مع مراعاة الواقع عند التقديم والتأخير.

٣ - التعطيل، ويتم بمراعاة قوانين الربط بين الكلمات أولا، ثم الجمل ثانيا.

٤ - الإعراب، وهو أمارات على الواقع.

ويمكن توضيح هذه المراحل بالشكل الآتي:



فالأكثر الإعرابية مرحلة من مراحل **تشكل المعنى**، لهذا كان من المصداقة تحكمها بالمراحل الأخرى. ولكن من الإتصاف **المرحلة إلى التهجئة** بدلاً من **التهجئة**، فقد يرتبط المعنى بالفاعل، وقد ينفك عنه، لأن وظيفة اللفظ العمولات **المراتب** والواقع **اللفظية**.

أما المعنى فهو النظم وفق الخطوات المتتابعة التي أدركها **عبد القادر الجبرجاني** في نظرية النظام⁽¹⁾ التي تألفت فيها مستويات المعجم والصرف والصوت والسياق مع قوانين النحو. لهذا يمكن تضاعف هذه المستويات أن يعوض أحياناً عن التزام الإعراب، قال نبيل عتيق: «فلفرض مثلاً أنه بدلاً من أن نلتزم بالقواعد اللفوية هي قولنا: «أشترى أخوها القاحل» من أحد الباعة» ترخصنا في علاقات الإعراب فنحسبها الفاعل، ورفعنا المفعول، وأضفنا بعض النشاط على الحروف المنطوقة، وأضفنا من لدينا همزة إلى ألف الوصل، وأضفنا وجوب التكثير في «أحد» لتصبح الجملة: «أشترى أخاهما قاحلتان من إحدى الباعة»، فملئنا الرغم من مجموعة الأخطاء نطلق هذه الجملة المنسوخة، أشد ما يكون عليه السخ، مفهومة، يمكن لنا قراءتها، والاضطرار يرجع في ذلك إلى الفائض الشوي، فائض العلاقات والقرائن التي يشمل عليها التعبير اللفوي، إن فائض الثقة أو حشوها الزائد ليس يعيب بملقصها، بل هو سند لرويتها، ومصدر قوتها، فهو الذي يكسبها الشاعرة ضد التشويش والضوضاء والخطأ واللبس والغوض⁽²⁾.

وقديماً أدرك سيبويه في أول كتابه أن قوانين النحو وحدها لا تصنع المعنى، فقال: «وأما الحال الكذب، فإن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس⁽³⁾»، فالجملة مسيحية نحوياً لكن المعنى محال غير منسبك لأن لفردة المعجنية «أشرب» الدالة على الحاضر ترفض التقاطع مع

الثابت والمتحرك مع البرهنة المنوية للجملة العربية

المفردة المعجمية «أمنى» الدالة على الماضي، فليس بنظرية العامل وحدها يحيا المعنى⁽¹⁾، لأن العناصر المعجمية تحدد صواب التلاعبة بين عناصر التركيب⁽²⁾.

إن العامل المؤثر في التقديم والتأخير وجود مرجعية معجمية للكلمة الأساس في الجملة. لهذا قال تشومسكي N. Chomsky «لا يمكن أن تكون صوامل إلا للعمليات المعجمية وإسقاطاتها»⁽³⁾ وهذا يفسر ثبات الكلمة أو الجملة عند الاقتران بحرف يستقر إلى جذر معجمي يكفل له معنى مستقلا في اللغة العربية.

هنا كانت لدينا الجملة (ج) = (س، ع، أ) حيث (س) هي العنصر غير المعجمي (الز) و(ع) هي العنصر المعجمي (يخضر)، و(أ) هي العنصر الدلالي (زيد) على نحو: «لن يخضر زيد» فإن هذه الجملة الثلاثية عناصر تحتمل نظريا ستة أشكال رياضية وفق مبدأ التباديل الرياضية، وهي:

١ - س، ع، أ = لن يخضر زيد.

٢ - س، أ، ع = لن زيد يخضر.

٣ - ع، س، أ = يخضر لن زيد.

٤ - ع، أ، س = يخضر زيد لن.

٥ - أ، س، ع = زيد لن يخضر.

٦ - أ، ع، س = زيد يخضر لن.

والجملة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة غير مقبولة لغويا، لأن العنصر (لن) غير معجمي، فلا يحتمل التقديم والتأخير على حين جعل أبداً بين العنصرين (يخضر) و(زيد) مع تغيير المواقع الإعرابية لأن العنصر (يخضر) هو أساس المعنى، وله مرجعية معجمية لا تنفك عنه تقديمها وتأخيرها.

نظرية العامل تضبط العلامات الإعرابية على العناصر التحوية المعربة، لكن للمعجم هو الذي يتحكم بإمكانات التقديم والتأخير بينهما غالبا.

الاقتراء وهلافتة التقديم والتأخير

وصفنا في المثال السابق علاقة (لن) بالفعل (يخضر) بأنها اقتران، وهو مصطلح يشير إلى ارتباط العناصر غير المعجمية، التي لا جذر لها، بعنصر معجمي كالفعل أو الاسم أو الجملة، وتتجاوز أهمية الاقتران تلوين معنى الكلمة أو الجمل بطل دلالي معين إلى الاتحاد غالبا بما تدخل عند إجراء أي تغيير موقعي بين عناصر الجملة، فتأخذ الجملة الأنية تبديلات الجملة المكونة من عنصرين فقط:

لن ينهزم الحق.

كما تأخذ الجملة التالية وضعها واحدا

إن الحياة جهاد.

والسبب أن (إن) عنصر غير معجمي اقترن بالجملة كلها، لهذا أصبحت الجملة كأنها مكونة من عنصر واحد، فلا احتمالات لإجراء تغيير موقعي فيه باستثناء الخبر الذي يكون شبه جملة فيه توسع.

ومعنى العنصر غير المعجمي فيما يدخل عليه لا هي نفسه لهذا لا يتحرك وحده، فلو قلنا: سوف زيداً إن يحضر،

فإن هذا التركيب مغفل دلاليًا ونحويًا، فلا معنى له يحسن المنكوت عليه، لكنه يصبح حسنًا مستقيمًا إذا قلنا:

إن زيداً سوف يحضر.

والسبب حدوث الاقتران الصحيح للأداتين (إن) و(سوف).

وليس لازماً من الاقتران تعادل الأثر الإعرابي، هـ (ما) هي الجملة الآتية هي حالة الاقتران:

ما يحضر زيد.

ما يحضر زيد.

ما زيد حاضراً.

ما زيد حاضراً.

ولم يستلزم هذا الاقتران الاختصاص بالاسم أو الفعل أو الجملة أو العمل الإعرابي، لأن اتحاد أداة الاقتران بالاسم أو الفعل أو الجملة يمتلئ الحركة فتدليها وتأخيراً، ويعد هذا التعليل دليلاً على أن معنى الأداة غير المعجمية هي الفيرها، أعداً أنه يقدح في اعتبار تلك الأداة اسماً كما هي الأمثلة الآتية:

هو الله.

من حضر؟

متى اللقاء؟

ما رأيك؟

من يدرس فقد ينجح.

إن الضمير (هو) يتكون من حرفين، فهو على قول جمهور النحاة يشبه الحرف وضماً، لهذا يبنى، وهو في حالة اقتران مع لفظة الجلالة (الله)، وقد عطل إمكانية التقديم والتأخير، فهل سبب تصدده أنه ضمير معادل للاسم أم أنه لفظ لا جذر له وقع في حالة اقتران فحقه تصدده ما اقترن به، وكذلك أسماء الاستفهام (من) و(متى) و(ما) إضافة إلى اسم الشرط (من) في المثال الأخير.

إن عدّ هذه الينيات أسماء تامة يعني إكسابها صفة الدلالة المعجمية المستقلة، وهي في الحقيقة أقرب إلى مفهوم الحرف وفق التقسيم الثلاثية للورقة للكلمة أو لعلها تتطلب رجوع النظر في منهجية شعبة الكلمة في العربية، وقد وقعت هذه الينيات في حالة اقتران للأسباب التالية:

الثاني والعشرون: مع البنية النحوية للجملة العربية

أولاً، ليست مستقلة بالإضافة وحدها إذ لا جذر لها عند التحقيق، ومدار تعاريف الاسم في العربية على الإضافة المستقلة⁽¹⁾ بشرط أن يكون الاسم عربياً، فالاسم غير العربي قد يكون منقولاً غير مشتق.

ثانياً، ذهب تمام حسان، وفاضل الصائفي إلى عد الضمير قسمًا قائماً برأسه من أقسام الكلمة في العربية، وليس باسم، لأن معناه لا ينضج إلا بقرينة وليست له أصول اشتقاقية، فلا يدخل في جدول تصريفي⁽²⁾.

ثالثاً، تبنى صالح الطائي رأي محمد صادق التبريزي في أن الضمائر من قبيل العلامات التي تظهر على آخر الكلمة، فالضمة مثلاً لا دلالة لها على الفاعلية إلا بعد دخولها على الفاعل في الجملة الخارجية، فكلمة (أنت) ومُضِعَّتْ لأحداث الخطاب⁽³⁾ مما يعني أن الضمائر للدلالة على الضمير للاتحاد معه في تصنيف الكلمة، فدلالة الضمير على موقع الابتداء لا تجعل منه اسماً مرفوعاً كلياً.

وقد وصل الدكتور الطائي إلى أن جميع أدوات الاستفهام والشرط لا علاقة لها بفهوم الدقيق للاستفهام، لأنها لا تنقل في الدلالة مع اسم محلي، فهي أدوات وحسب⁽⁴⁾.

رابعاً، يشير جمهور النحاة بناء الأدوات بأنها تشبه الحروف، وشعاً أو افتقاراً أو معنى أو جمعوا أو استعملوا⁽⁵⁾، وهذا إقرار منهم بوجود علاقة بين هذه الأدوات كالضمائر من جهة، والحروف من جهة أخرى، ولكنهم رشحوا عن العلاقة بـ«الحرف» وكان الأولى إعادة النظر في تصنيفها، لأن لوزجة الشبه التي ذكروها هي مواصفات الحروف لا الأسماء، لهذا عندما دقق عباس حسن في هذه الأوجه رفضها ناسباً علة البناء إلى محاكاة العرب لا غير⁽⁶⁾.

خامساً، ثمة ازواج في إعراب بعض الأدوات، فالضمير المتصل له محل من الإعراب إلا إن كان للفصل فلا محل له من الإعراب، وبعد حرفها عند أكثر النحويين⁽⁷⁾.

يبدو أن نظرية الاستبدال هي السبب في عد النحاة الضمائر المتصلة وأسماء الشرط والاستفهام وما التعجبية أسماء، لا أدوات حرفية تقتن بها تدخل عليه لإضافة معنى الإشارة والإنهاف والشرط والتعجب والاستفهام.

الاستبدال الإعرابي بين الموقف النحوي والاشقة المعجمي

داب جمهور النحاة على القول بالإعراب المحلي، فهم يرون أن قولنا: «زيدٌ قرأ»، معادل إعرابياً لقولنا: «زيدٌ قارئ»، وهذه المعادلة بين الاسم المضر (قارئ) والجملة الفعلية (قرأ) تحقق بينهما المساواة في الموقع الإعرابي، إذ كل منهما في موقع الخبر المرفوع، وقد تحقق هذا الرفع في الاسم، لكنه غير متحقق في الفعل لأنه جملة، فقالوا، إن الجملة الفعلية في محل رفع خبر للمبتدأ، أي، أن استبدال الجملة الفعلية بالاسم ينتج عنه الخبر، لأن الجملة في تقدير المفرد، وما يقع في موقع المفرد بعد شكلاً متحولاً عنه كما في الشكل الآتي:



لقد استعمل النحاة على تقدير هذه الأشكال بالخبير بوقوعها في مواقع واحد، وقبولها الرد إلى الأصل وهو الاسم المفرد، قال هذه الأسماء قسماً في الوقوع، وقابلة للتحويل إلى اسم مفرد، فصح الاستبدال وجاز الاستعمال عملاً بما صرح به الاستبدال وجاز به الاستعمال إن لم يختل المعنى.

والاستبدال في مجمله منهج علمي أكده الوصفيون في استعمالهم التحليل التكويني Con-situam Analysis على أسس توزيعية Distributional لا دلالية Semantic، لهذا كانت الدلالة هي السهم الذي وجه إلى ملهجهما⁽³⁾.

لكن النحاة لم يشترطوا في كل استبدال الرد المعجمي إلى جذر مشترك، أي: إلى مرجعية معجمية لحافظ، بل معنى عام مشترك يتلون بظلال خاصة من شكل تعبيرية إلى آخر، أية هذا الكلام أن إعراب اسم الاستفهام مثلاً في محل رفع خبر مقدم في قولنا:

كيف النحو؟

يمضي على استبدال اسم الاستفهام بإجابة تصلح أن تعرب خبراً على شكل ما من أشكال الخبر، فلكمة (كيف) مساوية في التوقع الإعرابي للإجابات التالية:

النحو سهل.

النحو فيه سهولة.

النحو يسهل بالتأني.

النحو في سهولة.

الناقد والمعتزلة مع الجبلة النونية للجملة العربية

فصنع استبدال هذه الإجابات على اختلاف أشكال الطبر فيها مكان اسم الاستفهام (كيف)، مما جعل منه معادلاً موقعياً لها، فقيل: إنه في تقدير الخبر،
لكن بين هذا المثال (كيف النحوي) والمثال السابق (زيدٌ بشرٌ) فارقاً، وأي فارق، فالأول قائم على الاستبدال النحوي الواقعي والاستبدال المعجمي الدلالي، أما الثاني فقام على الاستبدال النحوي الواقعي فقط.

ففض النظر عن الاستبدال المعجمي أحياناً مسلك سار فيه جمهور النحاة فاقنعين بشروية العامل والعمول حقهما، بل، وتجاوزوا ذلك إلى تحديد نوع الكلمة بالاستبدال، كما في الحوار الآتي:

- أحضر زيدا؟

- نعم، حضر.

فإذا الاستفهام (الهمزة) كانت حرفاً بالإجماع، لأنها قبلت أولاً الاستبدال بحرف، كما حافظت على وحدة الجملة الإنشائية بعدها، فجاوبت ثمة بكلمة أخذت وكثيرهما، السند والسند إليه، وعند دخول أداة الاستفهام (من) تصبح المحاور:

- من حضر؟

- زيدٌ حضر.

فإذا الاستفهام (من) قبلت الاستبدال بالاسم، ولم تكتمل الجملة بعدها إذ كانت في تقدير الخبر للمبتدأ، مما جعل من أداة الاستفهام تعويضاً عن أحد التركيبين بالجواب، لأن الاستبدال وتام الإنشاء أمران لا يتنازل عنهما جمهور النحاة، لكن كلا الأمرين تشوبهما شائبة التحتم في التعميم، أمارة ذلك تحليل العبارتين الآتيتين.

- إن يعملَ خيراً يلقى خيراً.

- من يعملَ خيراً يلقى خيراً.

فإذا الشرط (إن) في العبارة الأولى وظرفيتها الرابطة الشرطية، والجملة بعدها مكتملة، وغير قابلة للاستبدال، لهذا قيل: إنها حرف جازم، على حين ذهب جمهور النحاة إلى إعراب أداة الاستفهام (من) في محل رفع مبتدأ مع أن بنية العبارتين الشكائية واحدة، كما يأتي:

- إن يعملَ خيراً يلقى خيراً = إن + فعل + فاعل مضمَر + مفعول به + الجواب

- من يعملَ خيراً يلقى خيراً = من + فعل + فاعل مضمَر + مفعول به + الجواب

ولهذا كانت جملة (يعملَ خيراً) الأولى جملة فعلية صغرى، على حين كانت مثيلتها في العبارة الثانية جزءاً من جملة اسمية وسطى، فلم لا تكون (من) هي العبارة الثانية أداة شرط تربط بين الفعل والجواب؟

قد يلتبس بعض التهمة في عود الضمير مطروحا، لكن الضمير في الجملتين غير متطابق، فلهذا يكفى في الجملة الأولى بتقدير استناره في حين يتبع الاستنار تحديد الموعود عليه في الجملة الثانية؛ ولا سيما أن الاستبدال في الجملة الثانية لا يصح، إذ إن التهمة لا يجهزون عدد الجملة الثانية شرطا:

- زيدٌ يعمل خيرا يلقُ خيرا.

لعدم الترابط بين الجملتين.

ثم إن تقدير: (مَنْ) مبتدأ يستلزم البحث عن الخبر، وهو فعل الشرط أم الجواب؟ فإذا كان الفعل حاللتقدير: (من العامل). وإذا كان الجواب حاللتقدير: (من اللاقي). وكلا التقديرين يصطدم مع إعراب الجزم. ويفقد المعنى ترابطه، عدا أنه يحدد نهاية الجملة، حين كان الفعل جواب الشرط متطابق عن الجملة، وإن كان الجواب ففعل الشرط كالتعشو.

ويبدو أن تقدير: (العامل خيرا ملاقى خيرا) يملأ الإعراب الاستبدالي لأداة الشرط، ويوضح أنها تدخل بهدف الربط الجزائي الشرطي الاقتراضي بين فعل: وجواب مترتب عليه. وبما أن الأداة غير معجبة ومخرج الاستبدال فهي معمل لتحركة التقديم والتأخير في جملة الشرط ومخرج الإنسان إلى خارج التقدير الإعرابي. قال مازن الوعر: «إن كل الأدوات التي يمكنها أن تصف التركيب العربي لا تستطيع أن تؤثر على المستوى النحوي للجملة (الإنسان) وهكذا سواب اعتبار مفهوم الأداة على أنه خارج عن نطاق الأركان النحوية التي يمكنها الإسناد في التركيب العربي. وبكلمة أخرى: إن الأداة لا تحكم من الإنسان الذي يحكم التركيب»¹¹، «تستند إليه وتستند إليه»¹².

ويمكن الترخس عن طريق الأخذ بمفهوم الجملة الناقصة إنشاديا وفاقا لرأي عبد الرحمن أيوب¹³، ومحمد حماسة عبد اللطيف¹⁴، وصالح الطائي¹⁵.

وكان تمام حسان قد خلّف من سيطرة فكرة الإسناد على التفكير النحوي في العربية، وعدها طريقة من سبع فرائض تتضمن هي التحليل النحوي، وأعلى من شأن الدلالة المعجمية¹⁶.

فجملة:

- من القادمية

لو كانت تامة الإسناد لكانت تامة المعنى. لأن هذه الجملة الإنشائية ناقصة المعلومة. ومن هنا وصلت بالإنشائية، لأنها تصلح إنشاء معنى جديد غير ظاهر تحدده إجابة السؤال. لكنها بعد ذاتها ليست جملة مكتملة من حيث المعنى الدلالي، وبسبب عدم اكتمال إنشادها لم يجر لها التصرف تقديما وتأخيرا، لأن الأداة توجه معنى لكنها لا تدل عليه اشتقاقا، وإعراب النحويين لهذه الصيغة (من) إعراب الجملة الخبرية أي إعراب للمدلول عليه لا للدال.

الثبات والحدوث مع البنية النحوية للجملة العربية

فمنحاة العربية هي قولهم بالاستبدال غلطوا بين الاستبدال المعجمي والاستبدال الوظيفي، لأن الأخذ بالاستبدال الوظيفي دون المعجمي تصويغ الخطأ ومنه تكاد في عدم الاعتراف بوجود جملة غير إنشائية، وتعام الإسناد مؤذن بالتصرف تقديمها وتأخيرها.

الخلافا النحوي في التقديم والتأخير في ضوء الدلالة المعجمية

تبدو الدلالة المعجمية مرجحا يمكن الاستئناس به في رجح النظر في بعض مسائل الخلاف النحوي تحليلًا وترجيحًا، وهي من وجهة نظر معجمية على ضريين:

الأول: مسائل اشتقاقية اختلف فيها النحاة في تحديد جذر الكلمة، كالاختلاف في أصل الاسم الموصول.

الثاني: مسائل تركيبية اختلف فيها النحاة في تقديم عنصر نحوي، كالاختلاف في تقديم خبر (الذي).

فمن الضرب الأول الاختلاف في الحروف التي وُضع عليها (الاسم) في (ذا) إذ ذهب الكوفيون إلى أن الاسم في (ذا) الذال وحدها، وذهب البصريون إلى أن الذال وحدها ليست هي الاسم فيها، فذهب الأفش ومن تابعه من البصريين إلى أن أصله (ذي) - بتثنيده الياء - وذهب بعضهم إلى أن الأصل في (ذا) (ذوى) ^(١٢٠).

يبدو بحث النحاة لأصل حروف كلمة (ذا) اشتقاقية لغوية لها ضمن الأسماء، ذلك أن في تحديد أصل كلمة (ذا) برهانًا معجميًا على أصالتها وهو برهان شكلي غير دقيق، إذ لا علاقة بين الأصل الافتراضي المختلف فيه (وكلمة (ذا) لأن كلمة (ذا) حرف لا اسم لأنها لا تصرف تصرف الأسماء في الاشتقاق والتصرف، فهي خارج البحث في أصلها الاشتقاقي. وقد اختلف النحاة في أصل كلمة (الذي)، فذهب الكوفيون إلى أنه الذال وحدها، وأجمع البصريون على أنه (الذي) ^(١٢١)، وكلا القولين فيه نظر لعدم وجود معنى للجذر المقترح، ذلك أن ابن منظور الكوفي يعرض الخلاف في أصل كلمة (الذي) ولم يذكر معناها أو اشتقاقاتها، ونقل عن ابن سيده أن «الذي من الأسماء الموصولة ايترصل بها إلى وصف المعارف بالجميل» كأنه يُلحَق إلى أنها أداة لتعريف الجملة. وأثبت ابن جني أن تثنية الأسماء الموصولة ليست حقيقية بل صيغت على صورة ما هو مثلي في الحقيقة ^(١٢٢).

واختلف جمهور النحاة في الحروف التي وُضع عليها الاسم في (هو) و(هي)، فذهب الكوفيون إلى أن الاسم من (هو)، و(هي) الياء وحدها، وذهب البصريون إلى أن الياء والتاء من (هو) والياء والتاء من (هي) هما الاسم بمجموعهما ^(١٢٣).

ويبدو أن الشكل الإملائي المستقل هو السبب في بحث أصل الضمير، ذلك أن النحاة مع اعترافهم بأن الضمير اتصل بمقابل الاسم إلا أنهم يتجنبون بحث أصله، لأنه غير مستقل إملائيًا، ولهذا بحث هذه المسألة غير مجد إذ لا جذر لها عند التدقيق.

ومن المسائل التركيبية في الضرب الثاني الاختلاف في تقديم خبر (ليس) عليها، فذهب الكوفيون والبريد من البصريين إلى منع تقدم خبر (ليس) عليها، وأجازوه جمهور البصريين^{١٣١}. وهي تتبع مادة (ليس) نجد ابن منظور يشير إلى أمرين لافتين، أولهما أن (الليس) المزوم والثاني أن أداة النفي (ليس) لا علاقة لها بهذا المعنى^{١٣٢} مما يعني أن إتحادها في مادة (ليس) بمعنى المزوم أمر لا مسوغ له إلا التشابه الشكلي، ذلك أن أداة النفي (ليس) لا معنى لها سوى النفي، والأصل في نقل الكلام من الإليات إلى النفي الحروف، وهي فاقدة لأهم أمارات الفعل المعنوية، و هي الدلالة على الزمن إذ إن إشارتها إلى الزمن الماضي بعلامات الإصاقي كالتاء وتحوها لا بدلالة المعنى وصلاحيته للسؤال عنه بأداة الاستفهام (متى)، ويظهر أن رأي الكوفيين أقرب للصواب لقولهم: «لأن الفعل إنما يتصرف عمله إذا كان متصرفاً في نفسه، فأما إذا كان غير متصرف في نفسه فيلحق أن لا يتصرف عمله»^{١٣٣}، وقد صحح قولهم ابن الأنباري^{١٣٤}، وهو الصحيح لأن تقدم الخبر على الفعل جائز رياضياً إلا إن كان الفعل غير متصرف مثل (ليس).

ويمكن ترجيح عدم جواز تقديم خبر (أما زال) وأخواتها عليها، ومنها خبر (أما المجازية) لأن المنع من جهة الحرف لا الفعل كما ذكر ابن أبي الربيع^{١٣٥}.

ومن مسائل الخلاف التي تصلح للدلالة على مرجعية لفعل القول فيها اختلاف النحاة في تقديم معمول اسم الفعل عليه، إذ أجازوه الكوفيون إلا البزار، وبنوه البصريون^{١٣٦}، ولعل الصواب ترجيح أن اسم الفعل المشبلي فقط، بمعنى يجوز تقدم معموله عليه لاعتصامه بمرجعية المعنى في اسم الفعل نحو: شتان، وسرعان، وأما اسم الفعل غير القول عن لفظه فلا يجوز تقدم معمول عليه، نحو: عليك، وإليك، لاختلاف شكل اللفظ عن معناه.

وصفة القول إن وجود مرجعية معجمية للفظ المتحركة بالمعنى في الجملة العربية دليل على مرونة الحركة بين عناصر الجملة في العربية، باستثناء حالات التعارض غير السعوج بها هي نظام قواعد اللغة العربية، لأن المعجم مدخل من مداخل دراسة حركة عناصر الجملة في نحو اللغة العربية، ومحدد من محددات تصنيف الكلمة في العربية؟

هوامش البحث

- 1 انظر: رشيد بلعريب، *النحو والبنية، مقارنة في الاتصال والاتصال*، مجلة جنون، النادي الأدبي، جدة، مج 2، 2000م، ج 2، ص 266.
- 2 سبيو، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار البحوث، بيروت، ط 1، 1991م، ج 1، ص 23.
- 3 الرضي الأسطرابادي، محمد بن الحسن، *شرح الرضي على الكتاب*، تحقيق: يوسف حسين نصر، منشورات جامعة قزوين، ليبيا، 1998م، ج 1، ص 199.
- 4 انظر في مفهوم المفرد النحوي: حسن حميس التليح، *التفكير الرياضي في نظرية النحو العربي: نظرية القواعد الرياضية لنموذج الأعداد العربية دراسة*، ضمن الأبحاث التي ستشرعها مجلة دراسات، الجامعة الأردنية من أعمال المؤتمر العلمي الأول لجمعية اللغة العربية وإرثها لقطاع ما بين 16 - 18/5/1999م.
- 5 انظر في التوزيع الحالي: نهاد الويس، *نظرية النحو العربي في ضوء مناهج الفكر التقني الحديث*، دار البحوث، الأردن، ط 2، 1997م، ص 14 - 20.
- 6 انظر: محمد حسن بشاري، *الجماليات لامية لغوية في تحليل النص*، مجلة دراسات، النادي الأدبي، جدة، مج 10، ج 2، 2000م، ص 200.
- 7 انظر في إعراب الترتيب، *وقرأه*، محمد الراسحي، *النحو العربي*، النشر العربي، والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص 101 - 102. وميثاق كريمة، *الأسس النحوية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (الجملة السيمياء)*، سلسلة الدراسات والبحوث، ط 1، 1982م، ص 29 - 38.
- 8 انظر حديث الصغار في *نحو العربية* في *أول مرة*، كتاب *الأسس النحوية*، دار نشر: المؤسسة القومية، على بن مطهر، كلف الشك في النحو، تحقيق: هادي عطية مطر، مطبعة الإريش، بغداد، ط 1، 1988م، ج 1، ص 201 - 202. والتقويين، عمرو بن محمد، *شرح القواعد النحوية الكبرى*، تحقيق: فكري بن مهدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1995م، ج 2، ص 251 - 252. وابن فلاح الرضي، *مفسر بن فلاح*، الطب في النحو، تحقيق: عبدالواقي عبدالرحمن السعدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 1999م، ج 2، ص 196 - 197.
- 9 ملز في الويس، *نحو نظرية لغوية عربية حديثة*، تحقيق: التراكيب الأساسية في اللغة العربية، دار طلائع، دمشق، ط 1، 1987م، ص 102.
- 10 الصوري، عبدالله بن الحسين، *القبول من مذاهب الصوريين البصريين والكوفيين*، تحقيق: عبدالرحمن العليمين، مكتبة الميكانة، الرياض، ط 1، 2000م، ص 109.
- 11 ابن يحيى، يحيى بن علي، *شرح الفصول*، نشر عالم الكتب، بيروت، 1979م، ج 2، ص 89.
- 12 الصوري، عبدالله بن علي، *القبول والتذكارة*، تحقيق: فكري بن فلاح، مطبعة مصطفى، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1987م، ج 1، ص 101 - 102.
- 13 انظر في *الأولاد* تقدم الطبر على *المبدأ*، *مواضع*، *فاضل صالح السامري*، معاني النحو، دار الفكر، عمان، ط 1، 2000م، ج 1، ص 10 - 102.
- 14 انظر: ابن مالك، محمد بن عبدالله، *شرح الكافية الشافية*، تحقيق: علي محمد عموخي، وعادل أحمد عبدالمجيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م، ج 1، ص 118.
- 15 في تقدير المذوق، خلاف، يظهر في مسألة التعامل في نصب الطرف الواقع غيراً. انظر: ابن الأثيري، عبدالرحمن بن محمد، *الإصطفاة في مسائل الخلاف*، تحقيق: محمد مهدي الدين عبدالعزيم، دار الفكر، بيروت، ج 1، ص 118 - 119. وابن يحيى، *شرح الفصول*، ج 1، ص 90 - 91.

- 16 انظر: ابن عقيل، عبدالله، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد معني، الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج 1، ص 236 - 238.
- 17 الضمائر المتعاطفة، جامدة لأعمال معالجة الأسماء في النحو، لكنها معجبة كالبحر لا يجر لها بتأنيلاً أن جمهور النحاة يقولون بتأنيهاً بعدائها في الشبهة الوضعية على الحروف، وقد شجر خلاف بسيط القول فيه ابن الأثيري حول الحروف التي وضع عليها الاسم في (هو) و(هي) هل هو إلهاء وهدوء أم إلهاء مع ما شاع، وهو في العادة فكيف في الاستبدال للغة، انظر: ابن الأثيري، الإصطفا، ج 2، ص 232 - 236.
- 18 ابن يعيش، شرح القصار، ج 1، ص 102.
- 19 توسع ابن أبي الربيع في توضيح علاقة (ما) وينتج تقديم خبر ما زال وأحوالها عليها، انظر كتابه: البسيط في شرح جمل الزجاجة، تحقيق: عبد الله الشبلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1986، ج 2، ص 79 - 79.
- 20 انظر: ابن الوراق، محمد بن عبدالله، نقل النحو، تحقيق: محمود جاسم المرويش، مكتبة الرشيد، الرياض، ط 1، 1999، ص 257.
- 21 المعكزي، التبيين، ص 217 - 218.
- 22 انظر: المعكزي، التبيان في حل البناء والإعراب، تحقيق: طاهر طه، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1998، ج 1، ص 54.
- 23 ابن يعيش، شرح القصار، ج 2، ص 44.
- 24 انظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج 1، ص 35 - 36، 37 - 38، 39 - 40.
- 25 ابن فلاح اليمني، التلخيص في النحو، ج 2، ص 299.
- 26 انظر: ابن جني، مسائل النحاة، تحقيق: محمد علي النجار، منشور دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990، ج 1، ص 291 - 292.
- 27 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج 1، ص 291.
- 28 ابن فلاح اليمني، التلخيص في النحو، ج 1، ص 299.
- 29 التلخيص، إبراهيم بن الحسين الصفوة الصلفية في شرح القواعد الألفية، تحقيق: محسن المعكزي، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1996، ج 1، ص 2، ص 422.
- 30 انظر: أسعد الشافري، نحو اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1998، ص 295.
- 31 انظر: المعكزي، التلخيص في شرح القواعد، تحقيق: عبد الحميد محمد معني، منشورات جامعة القادسي، بغداد، ط 1، 1996، ج 1، ص 299 - 301.
- 32 انظر: عباس حسن، النحو الواسع، دار المعارف، مصر، ط 2، ج 2، ص 261 - 262.
- 33 ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحميد محمد معني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1996، ج 1، ص 328.
- 34 التلخيص، الصفوة الصلفية في شرح القواعد الألفية، ج 1، ص 2، ص 402.
- 35 انظر: طاهر محمد الزبيدي، علم اللغويين بين بلاغة القدماء وأساليب المتأخرين، منشورات جامعة طرابلس، ليبيا، ط 1، 1999، ص 74، وعبد القاهر الجبرياني، دلائل الإعجاز، لمصباح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفه، بيروت، 1983، ص 83 - 84.

- 56 عبد القاهر المرحماني، دلائل الإعجاز، ص 86 - 87.
- 57 انظر: أحمد علي محمد، شلوخ المعامل وأثره في الفرس النحوي، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م، ص 21.
- 58 البجلي، المسند المصنف، في شرح القصة الأولى، ج 1، ل 1، ص 91.
- 59 ابن أبي الربيع، البسيط، في شرح جعل الزجاجي، ج 1، ص 372.
- 60 انظر: طلال وهيب، وحسن الأيض، علم التركيب الوظيفي، في مشكلة الحدود بين النحو وعلم اللغوي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ج 7، 2000م، ص 126 - 129.
- 61 يرى خليل عمارة أن قوة إحساس لغة العربية بالحركة الإعرابية دفع بعضهم إلى حد التصو بأنه، نظم وضع الحركات على نواحي الكلمات في الجملة.
- انظر: خليل أحمد، نصيرة، دعوة إلى قراءة جديدة للنحو العربي، مجلة جنون، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ج 1، ص 7، ص 111.
- 62 انظر: كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والحديث، مكتبة الشهاب، مصر، ج 2، ص 21.
- 63 انظر حديث عبد القاهر الجرجاني من وضع الشافعي الهنسي الذي يشتمله علم النحو، وبوحي معانيه وفق القلي والأعراسي، ثبات البجلي **فعل كائن**، كن مزجة الكلام ومدار معناه على نظمه والتلاوة، عبد القاهر المرحماني، دلائل الإعجاز، ص 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97.
- 64 نبيل علي، الثقافة العربية وأسس الفكر، مجلة الثقافة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد رقم 199، 2000م، ص 117.
- 65 سيوية، الكتاب، ج 1، ص 76، وانظر أيضاً محمد، جلية عبد الحفيظ، لجملة سيوية في مناقشة التفاعل بين الوظائف النحوية والمعرفية، في كتابه: **النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي - الدلالي**، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2000م، ص 87 - 88.
- 66 انظر على سبيل المزاينة مع سيوية حديث تلويحي عن درجات الصعوبة التواصلية ضمن حدود النحو والدلالة في كتابه: **جوانب من نظرية النحو العربي**، ترجمة، مركز دراسات جواد باقر، جامعة البصرة، العراق، ط 1، ص 184 - 187.
- 67 انظر: تلويحي، المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة، محمد طليح، دار الفكر العربي، مصر، 1998م، ص 187.
- 68 الترجيع السابق، ص 200.
- 69 نتج عن الشرائط الإضافية المستقلة في حد الاسم خلاف واسع بين النحاة في العديد من مفهوم الاسم، وتختلف العقل المتداخلة من اعتبار بعض أدوات الاستفهام والشرط في حكم الأسماء، هذا التصاقم والأسماء، التوضيعة والأسماء الإشارية، ولهذا زالت حدود الاسم عن سيجون هذا، انظر: ابن الأثيري، عبد الرحمن بن محمد، أمداد العربية، تحقيق: محمد حسين طه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م، ص 79، والفلوطين، شرح المفصلة الجوزية الكبير، ج 1، ص 209 - 210، 211، وابن مصطفى، علي بن مؤمن، شرح جعل الزجاجي، تحقيق: فواز الشمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ج 1، ص 21 - 22.
- 70 انظر: تمام حساني، اللغة العربية، معناها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، مصر، 1988م، ص 108 - 109، وهاضل مصطفى السافي، أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيف، مكتبة العادي، القاهرة، 1997م، ص 212 - 213.

- 50 صالح الطائي، تطور دراسة الجملة العربية بين النحويين والأسويين، د.ن. د.ع. العراق، ص: 2.
- 51 انظر: الترمذ السلفي، ص: 106-107، 108-109، 110-111.
- 52 انظر: تفسير بناء هذه الألفاظ، عند: الأزهري، خالد بن عبد الله، شرح التفسير، على التوضيح، تحقيق: محمد ياسر عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ص: 17-18.
- 53 انظر: مناقشة عباس حسن لأوجه البناء في كتابه: النحو الوافي، ج: 1، ص: 67-71.
- 54 انظر: أراء النحاة في ضمير الضمير بين الحرفية والأسمية عند: العراقي، الحسين بن قاسم، النحوي الباني في صرف العربي، مطبع: المطبعين قلوبا ومحمد تميم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ص: 23-24.
- 55 انظر: نوريس جوير وكريستين كارلتش، فهم اللغة، نحو علم لغة لا بعد مرحلة جومسكي، ترجمة: خالد حسين المصباح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1418هـ، ص: 60-62.
- 56 هارون الوعر، نحو نظرية اسمية عربية حديثة، ص: 99.
- 57 انظر: عبد الوهمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة المصباح، الكويت، 1980م، ص: 173-174.
- 58 انظر: محمد حسانية، دراسة النحويين، العلاقة الأسرية في الجملة بين القديم والحديث، جامعة الكويت، 1411هـ، ط1، ص: 33، وانظر: ص: 33-34، 35-36.
- 59 انظر: صالح الطائي، تطور دراسة الجملة العربية بين النحويين، وجهة نظر الأسويين في الجملة الناقصة الإسناد، انظر: كتابه، ص: 71.
- 60 ويشتمل الاحتمالين ان اشكر إلى أن الدكتور مكيون أحمد نكدة قد أعد الجملة الناقصة «الجملة التي يحذف فيها أحد وكفي الإضافة بقرينة أو يستلكن» أي أنه لا ينظر في الإعراب كحالات إضمار المهتم أو الخبر أو استلكن الضمير أو خالية، والجعل التي يحدث فيها هذا الحذف تعدد نامة لأن الوجود بالشديد موجود بالقوة فيكون هذا القوم للجملة الناقصة خارج مرادفاته.
- 61 انظر: كتابه: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ، ص: 71. ضمن ما سماه: تعابير الناقصة، ولم يذكر فيها العبار المعصية.
- 62 انظر: تمام حسان، اللغة العربية، معناه ومعناها، ص: 167، 168 - 169.
- 63 انظر: المسألة عند ابن الأثيري، الإصطفا، ج: 2، ص: 179-180.
- 64 انظر: التفسير السابق نفسه، ج: 2، ص: 179-180.
- 65 انظر: ابن منظور - جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (قضي).
- 66 انظر: المسألة عند ابن الأثيري، الإصطفا، ج: 2، ص: 179 - 180.
- 67 انظر: المسألة عند أبي بكر بن الأثيري، الإصطفا، ج: 1، ص: 179-180.
- 68 انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قضي).
- 69 ابن الأثيري، الإصطفا، ج: 1، ص: 179.
- 70 انظر: التفسير السابق نفسه، ج: 2، ص: 179.
- 71 سجل بحث مسائل الغير هذه الحديث عن الاستدلال على الخطأ في المناهج البحث بما يقابل عن إعادته.
- انظر: ابن الأثيري، الإصطفا، ج: 1، ص: 179-180.

الديفيد وأبطال جوركي البدن

د. عطية العقاد (*)

مقدمة الدراسة

هذه الدراسة لا تقتصر على وصف تاريخي لأبطال جوركي الجند، ولكنها تتجه نحو إظهار مقبرة جوركي الغرامية التي يمكن أن تقرأ من وجهة نظري. بمثابة الكتابة الغرامية المعاصرة برويتها التشريعية، التي تتمثل في مجموعة هذه الخيالات البشرية العجيبة التي جمعها جوركي في بولقة الخيط، ولكنها أثبت أن تظهر بها وأحياناً كل وحدة فيها بهويتها وأصرت عليها Sakhril.com

والتعرف على مكسيم جوركي تعرفنا قليلاً للولوج في عالمه الدرامي لا بد من التعرف على سيرته الذاتية، لأنه من الكتاب الذين يصعب معهم أن نتصل بين أعمالهم الإبداعية وحياتهم الخاصة. فإن صلح هذا الفصل مع بعض الكتاب، فإنه لا يصلح على الإطلاق مع جوركي، لأنه وأعماله نسيج واحد لا يقبل التجزئة، بل قد لا نفهم أعماله على الوجه الأكمل من دون معرفة سيرته الذاتية. برغم ما نقول به نظريات النقد الحديث.

ومن هنا فرضت ضرورة البحث التعرض لسيرته الذاتية بشيء من التفصيل. لا سيما أن خصوصية البحث هي التي فرضت هذا المنهج. خاصة أن الشخصيات التي جلبها جوركي يمكن التعرف عليها داخل المجتمع الروسي في الفترة المعاصرة له، بل إنها جزء من التاريخ الاجتماعي والسياسي الروسي بكل ما تحمل من خصوصية. وكان جوركي في حقيقة الأمر طير معبر وغير شاعر على حيلة هؤلاء المساكين من الشعب الروسي. وكان في الوقت نفسه من أقدر أبناء عصره على رسم صورة صادقة لآلام أبناء موطنه من طبقته وشقايقهم. كما سنرى في بحثنا هذا.

(*) قسم اللغة - المعهد العالي للفنون المسرحية - الكويت

التحريف وأبطال جوركي

ويمكن القول أيضاً إن سيرة جوركي الذاتية تكاد تتلصق بتاريخ الثورة الروسية، ومعرفة حياة جوركي هي خير تجسيد لأسباب قيام هذه الثورة، حيث قنعت به المصادفة ليكون نموذجاً مثالياً للإنسان الروسي الثائم في دولة القياصرة، الذين احرقوا البلاد في الظلم والفقر والفساد التي عانتها هو على المستوى الشخصي، فقد عاش في ظل روسيا الإقطاعية التي حكمها القصر عن طريق الموظفين حكماً فردياً مطلقاً، وكان الجيش يسيطر عليه النبلاء، والمجمع للقدس، الفلاحون ارتقاء لمساعدة البلاد، يسامون شر العذاب، ويحبرون على التجنيد في الجيش لمدة خمسة وعشرين عاماً، يجلبون لأبسط الأسباب^(١).

في ظل هذا الحكم القيصري ولد الكسي مكسيموفيتش في عائلة حرفي، وتعين عليه في حياته اللاحقة أن يفرس إلى أعمق من ذلك، إلى الدفاع إلى الحضيض الذي كتب عنه بالتهام أكثر من مرة، وقد اكتسب جوركي صلابة من كثرة المحن والضربات التي تعرض لها، واستمد خبرته ببسطاء الناس من نهر الحياة، حيث أفت به الظروف إلى معاشرة اللصوص والعمل معهم، ومع المقتولين ومصادي المصافير في الثغرات والجنود، والعمل على ظهر مركب، والعمل في خيمة النازل والقوام بهام النساء من تسيل وخلافه، لقد عرفت أصعب وأشد أشكال العمل البدوي الرهق، وعرف حالة البطالة، وإحسان الجوع والضرب والإهانات في فترة الثورة، لكنه لم يتخل قط عن نهضة للضراوة ولعطشه للمعرفة، حتى في أحلك الظروف، إلى أن وصل إلى طريق التجهيد إلى الصوف الأمل في مجال الكلمة الفنية، بعد اكتسبه شغيفة كبيرة في مؤلفه^(٢)، بإختصار: إن جوركي لم يترك عملاً حرفياً إلا احترفه، حتى السرقة، فقد عمل لصاً فترة من حياته، حتى إنه يقول: «لم تكن السرقة تعتبر جريمة في حينها، بل كانت الوسيلة العادية الوحيدة للحصول على القوة»^(٣)، كما أتاح له هذه الظروف أن يخاطب العمال الفقراء الضعفاء والمرضى والموظفين والفقراء والمثقفين، لكن في بيئة كان يكتسوها الفقر المدقع، حتى إن جده، الذي كان يملك مصيفة، انتهت به الحال إلى التسول، لم يخلج جوركي، إذن إلى رؤية سوق شيتروف في موسكو (Chitrova - Market)، ذلك السوق مملو السمعة بفنائه ونزله الرديئة المستوى، التي أزعجت معاصره تولستوي، لكي يعمق وعيه بالحياة، ولكن جوركي قد عرف الحضيض بحق منذ شبابه معرفة حقيقية، ليس هذا فعسب، ولكنه كان يمتلك القدرة على التعبير عن هذا الحضيض، ولهذا جعل «الحضيض» من جوركي كاتباً جيداً ومعروفاً في مستهل شبابه، ولا شك في أنه تحدث عن سيرته الذاتية وألقى بعض كلمات أبطاله في قصته «الفلاح»، أنا سمعت من أسفل أعماق الحياة، حيث تسيد القذارة والظلام، وحيث يكون الإنسان بمنزلة نصف حيوان، فالعياة هناك عبارة عن مشقة وعمل فعسب، لكي يحصل الإنسان على قوت يومه»^(٤).

لقد اتخذ الابن الكس نفسه - في البداية - اسماً مستعاراً هو اسم أبيه مكسيم. وبعد أن جمع كوتوزا هائلة من الخبرة الخاصة. وشهد كيف تعيش الكائنات البشرية كالجرذان. أظهر استعداده لأن يقدم إلى الضمير الإنساني تقريراً رائعا ومؤثراً من الناحية الفنية عن شروط حياة الفقر وفظائعها. عن شروط أشكال الوجود ذي الوعي للشود. كان مستعداً أيضاً لأن يتحدث عن ذلك باعتباره شاهد عيان اجتاز عتبات الجحيم. ورأى كيف يعيش البشر هناك. ولهذا السبب بالذات - تحدثنا - اختار الكس مكسيموفيتش اسمه المستعار الثاني «جوركي» (بمعنى المرء). فقد أخبر جمهور القراء عن نفسه قاتلاً بالاسم المستعار «أنا كاتب مرء». وستذوقون مرارة التنبؤ الذي خمرته. وستسمعون مرارة الكلمة التي أقول⁽¹⁾. ومن هنا استطاع أن يقدم للدراسة على امتداد تاريخها أبطالا جدد. لم يسبقه إليهم غير هاوitemان الألماني مع القمار. فقد قدم هاوitemان طبقة الكادحين من العمال البسطاء الفقوريين. كما أن جوركي قد هبط إلى أسفل من هذه المرحلة حتى النقط حافة المجتمع المشردين. سقط اللعاب والذن. أناس بلا مأوى. ولا أسر ولا أي كيان اجتماعي يضمهم. حتى أنهم لا يجدون لأنفسهم تقسيما اجتماعيا يضمهم. فهم خارج كل تقسيم.

لقيت مسرحية «الحضيض» سوء حظ في الدراسات العربية. حيث إن معظم الدراسات التي تعرضت لها اقتصرت بعملية تلخيص لأحداث المسرحية. وإلقاء بعض الملاحظات والتعليقات العابرة على الشخصيات. ولذا نعتقد أن هذه الدراسة الجديدة على التخصيص تهدف تحليلها تحليلاً متعمقا والإحاطة بالطروفي الموضوعية التي أوجدت هذا الحضيض في المجتمع الروسي. ويقدر ما تجاهل النقد العربي للوقوف أمام مسرحية الحضيض لأسباب لا أعلمها. أوغلت هذه الدراسات في حياة الكاتب. وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الدراسات التي تناولت حياة جوركي. وحتى المنقول منها إلى العربية من لغات أخرى. سقطت في شباك الإغراء الشديد للأحداث السياسية. ومرت مروراً عابراً على الظروف الاجتماعية والنشاط الأدبي. ولهذا توخيت هذه الدراسة قدر استطاع استكمال هذا النقص بعرض هذه الأحداث المتوازنة - سياسية واجتماعية وأدبية - بدقة. في تسلسلها التاريخي في سيرة الكاتب الذاتية. كما تتناول هذه الدراسة مسرحية «الحضيض» وألعابها الجديدة بدراسة تشريعية لإظهار كيفية التجديدات التي أدخلها جوركي على عالم الدراما. وهذا لا يعني بحال من الأحوال التقليل من قيمة هذه الدراسات السابقة⁽²⁾ بل على العكس تماماً فقد أعادلت كثيراً في نواح متفرقة. خاصة الدراسة التي قدمها الأستاذ أحمد محمد عطية في كتابه «مكسيم جوركي ... أدبه وعيانه». وكذلك الأجزاء التي نشر فيها جوركي بعض أجزاء من سيرته الذاتية. بالإضافة إلى المقدمات للتحفة بها. وحقيقة الأمر أن سيرة جوركي الذاتية تحتاج إلى ضغط عظيم هذه الدراسة نفسها كي أوفيقها حقها.

ولكني اكتفيت هنا بعرض الجوانب التي اعتقدت أنها تمثل المحطات المهمة في حياته، من دون تحميل ثوابته أو أهله، مستعينا أحيانا بشكل اللغة التغرافية، تاركاً للقارئ متابعة التفاصيل في التراجع التي أشرفت إليها من قبل. أتمنى أن تكون هذه الإطلالة مرضية ومشيعة لهذا الجانب.

حياة مكسيم جوركي وأعماله

١٨٦٨ في ١٦ أو (٢٨) مارس - ولد ألكس مكسيموفيتش بيشكوف - كان يدعى باسم اليوشا - في نيجني نوفغورود الواقعة على نهر فولغا أين انجار هو مكسيم بيشكوف، ولأم تدعى فرارا أو - فرابوشا - ابنة صباغ فملاش.

١٨٧١ انتقلت الأم إلى منزل أبيها بعد وفاة زوجها المبكر (والد جوركي)، آتت أمه به في أحضان جدته بعد أن مات والده، وظلّت مستقل بنفسها - وتستمتع بحياتها على طريقها الخاصة، مما جعل جده ينهرها قائلاً لها: «جليت لنا العار»، ثم يصرح جوركي بأكثر من هذا، ولكنها بالتخمين قد أقامت علاقات غير مشروعة، وإلا لكان جوركي قد ذكرها في مجلده «طفولتي». كما يلاحظ أنه لعدم في هذا الجزء أو العيش سيرة الأم.

سجل جوركي في سيرته الذاتية «طفولتي» الجزء الأول: كل أشكال الهوان التي تعرض لها وهو طفل، ولا سيما الجوع المورع الذي كان يتولاه جده كلما اقترب ذنباً، وكيف كان أحد عمال جده الشاب تسحبون له بالتي الضربات على ظهره أحيانا، هكذا عاش جوركي في وسط عائلي يخلو من العاطفة، باستثناء الجدة التي كفلت تحنو عليه، ولكن العلاقات الإنسانية في منزل الجد كانت تشوبها الغلظة والخشونة، وكان هناك من يرتكب الخطيئة عن حماقة، وهناك من يرتكبها عن خبث وتعمد للشر - كان الجد يقوم بدور الجلاء في العائلة، يضرب لأتفه سبب، وقد ورث هذه العادة بعض أفراد العائلة، ولم يكن هناك اعتصاف من زوجاتهم فيضربوهن.

في ذلك البيت أمضى جوركي طفولته. الحياة كانت قاسية جداً في ذلك المنزل بالنسبة إلى جديه، حيث قد سبب الكساد للجد متاعب مالية كثيرة. والسبب في ذلك أن صناعة المنسوجات حدث فيها نقلة كبيرة في ميكنتها. مما تسبب في كساد شديد لأصحاب الأنوال اليدوية لعدم الإقبال عليها، لمس حنان جدته «إكولينا إيفانوفنا»، وكان لها عليه تأثير كبير في تكوينه الوجداني؛ فجعلته يتعلّق بالأنجيل بالإنشافة إلى الخرافات والأساطير المتوارثة.

١٨٧٥ التحق جوركي لمدة سنتين بالدرسة الأولية في نيجني نوفغورود.

١٨٧٩ ماتت الأم وهو في سن الحادية عشرة فاضطر جوركي إلى العمل تحت رعاية أحد الأعمام، وكان يكسب قوته يومه من عمله صبياً للمشاوير، وغاسلاً للأطباق على يدخلة في نهر الفولجا، وصبياً في إحدى الورش لدهان الأبقونات.

١٨٨٤ رحل إلى كازان «Kazan» - رغبة في الدراسة، لكنه سردها ما صرف استعانة بتحقيق هذا الأمل، وحتى لا يموت جوعاً عمل بشكل مؤقت في الهند، خياراً في أحد مصانع الكمل، وخدمها في منزل وبستانها. وكذلك مساعداً في مطبخ درينكوف، في أثناء ذلك اشترك في الحلقة الدراسية الأساسية بطريقة غير رسمية، تلك الحلقة كانت تسودها الأمور الشعبية الشائعة، لكنه تخطى منها وفضل أن يعلم نفسه بنفسه. لقد عانى في هذه العاصمة الشتوية معاناة شعبة في سنوات البحث عن العلم، وكان أول تعارف له مع الأدب الماركسي. بجانب ذلك أعد نفسه لتأدية الامتحان من أجل مهنة معلم في مدرسة القرية.

١٨٨٧ حاول الانتحار، كتب جوركي ذلك في خطاب له للشاعر الألماني هايني «Heine» الذي وجد لديه قلباً يتسع لمشاركته أحزانه.

١٨٨٨ في نهاية التعريف انتقل إلى بلدة زاريزين «Zarizyn»، وعمل في صحيفة المسكة الحديد عاملاً لتحويل القطارات وحارساً.

١٨٨٩ في باكورة هذا العام وحتى الصيف أخذ يتجول على الأقدام عبر روسيا بحثاً عن تولستوي، لأنه لم يشفه من قبل، وبعد إلى نيجني نوفجورود، وتعرف على الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وبسبب ارتباطه «بالشورويين الشعبيين» قبض عليه، وبعد الإفراج عنه أصبح تحت مراقبة الشرطة، في تلك المرحلة تقع المحاولة الأدبية الأولى وكانت عبارة عن قصيدة باسم «أغنية شجرة البيلوط العجوز» - وقد نظم هذه القصيدة وفقاً لمعيار نفس جوركي، فبعد أن أنشأها أرسلها إلى الأديب كورنيكو «Korniko» الذي صفها بشكلاً ومضموناً.

١٨٩٠ محادثات مع كوروليتكو.

١٨٩١ التجوال الثاني من خلال روستوف «Rostov»، شاركوف «Charukov» إلى كوزك «Kosk»، سوروا براموزك «Sodork»، إلى كسيف «Kisef»، ثم العودة عبر كريم «Krim» والوصول في نوفمبر إلى تبليس «Tiflis».

١٨٩٢ تعرف في تبليس على الشورويين كالجوشني، زاتشالوف، أهانازجيف، وعمل في ورشة لقضبان المسكك الحديدية. بدأ في الكتابة، وأهم ما تأثر به في تلك الرحلة كانت كتابات ستندال، بلزك، فلوبر.

كتب مكار شوبرا (ضمن مجموعة قصصية ذات طابع رومانسي) تحت اسم مستعار هو جوركي بمعنى «أثر» - أخذ يحتفظ بهذا الاسم حتى نهاية حياته.

عاد جوركي في نهاية العام إلى نيجني نوفجورود، حيث عمل أولاً سكرتيراً عند أحد المحامين، لكنه أظهر عزم على الاتجاه نحو العمل الأدبي، أعماله الروائية نشرت في الجرائد المحلية توسط منطقة الضواحي، فاش مع امرأة كشيرة المطالب والفتوات والغرور تدهى «كامينسز كاجا» وتوالت كتاباته الأدبية التي كانت تتركز في القصص القصيرة.

التصوير وأبطاله: نور كيم ألبير

١٨٩٥ بعد انتقاله إلى سمارا أصبح رئيس تحرير جريدة سمارا. كتب في تلك الفترة عددا كبيرا من النقد الاجتماعي في الصفحة الأدبية أسبوعيا، وتصليدا كل يوم أحد. كما نشر العديد من القصص القصيرة تحت الاسم المستعار.

١٨٩٦ عاد جوركي إلى نيجني نوفغورود بعد أن تزوج من جيكاتيرينا بالوفانا فولوشينا في أغسطس في سمارا، وأصبح أحد العاملين في جريدة ورقة نيجني جورود، وأخبار الأوديسا. في أكتوبر مرض بالسل الرئوي وسافر في الأيام الأخيرة من ديسمبر إلى جالتا «Jalta» للعلاج. كما كتب مجموعة قصص قصيرة منها «المحولة، الأجراس، ألم العالم».

١٨٩٧ شرع جوركي في كتابة مسرحية «ناسكا بوسلجيف» «Naska Boshljajev» وأخذ مادتها من الفيلوكور الروسي وربطها بأبطال الملاحم الروسية، في بداية العام أسس جوركي مسرحا في قرية مانويلوفكا في محافظة تولتافا، هذه الأعمال تعالج بشكل أساسي مشاكل الفلاحين الأوكراينيين. في تلك الفترة وفي شهر يونيو تلقى جوركي مولوده الأول مكسيم، كما نشر مجموعة قصصية منها الكائنات، الحلف، المتزوجون، تشيلكاش، كونهالوف...

١٨٩٨ قبض عليه وأودع السجن في شهر مايو، وكان ذلك بسبب وجود صورة الثوري نارودنيكي ف. أماناسيف «Narodniki F. Amanasjev» وكان عليها إهداء له، لكنه سريعا ما أخرج منه ولكنه أصبح تحت مراقبة الشرطة، وعاد إلى نيجني نوفغورود. في نوفمبر رأى جوركي مسرحية تشيخوف «الرجال قاتلوا» ووجهه اهتماما كبيرا بها من الفن الدرامي، وتحسن جدا نوعية تشيخوف، لكنه أخرج جدا من الفتون الطمديد الذي قيل به العرض. طور أول مجلدين للأعمال الكاملة لجموعاته القصصية، وسريعا ما حققت طبعاتها أعلى معدل وبشكل مذهل جعل منه مؤلفا مشهورا.

١٨٩٩ مارس وأبريل كان أول لقاء بين جوركي وتشيخوف في جالتا «Jalta» كتب مجموعة قصصية جديدة منها «الجحاح»، كما كتب «فوماجوردجيف» «Foma Gerdjajev»، وهي رواية عن طفلة التجار وصراع فوما مع طبقة. وقدم الإهداء فيها إلى تشيخوف.

١٩٠٠ في يناير من هذا العام كانت أول مطابقة له مع ليو تولستوي. عن هذا اللقاء كتب جوركي إلى تشيخوف أن تولستوي أبدى له إنسانا عظيما. أخذ إلى الخدمة العسكرية إهبازيا. وحصل على الإهداء لضعف رتبته.

١٩٠١ شهد جوركي مظاهرة طلابية في ١٠ مارس أمام الكاتدرائية في بخرسيبورج ورأى جوركي كيف أباد الفوقازيون المتظاهرين بلا هوادة. استلكر جوركي هذه المذبحة الدموية هو ومجموعة من رابطة الأدباء. في أبريل اعتقل جوركي في نيجني مع عدد من أقرانه، وكذلك ابنه بالتبني «زنيوفي مويسييفتش سيفرولوف». لقد أدبوا بتهمة شراء جهاز متعدد الأغراض وإعطائه بعد ذلك للعمال.

أثار اعتقال جوركي وسجنه في روسيا كلها موجة من الاحتجاج، على قمة هؤلاء ليو تولستوي. اكتشفت لجنة طبية مكونة من سبعة أطباء وجود درن جديد عند جوركي، فأخرج منه في مارس بسبب ظروفه الصحية، ولكن حدثت إقامته في منزله، في نوفمبر ترك جوركي نوجني، وأعد له التلاميذ والطلاب والعمال وداعاً بطولياً، وكانوا يهتفون: تعيش حرية الشاعر جوركي! مما أثار غضب الشرطة، وبطبيعة الحال لم تصبر تصرفها حكماً، أمضى جوركي فترة نقاهة في جالتا، ألهم جوركي باكورة أعماله المسرحية «البورجوازي الصغير»، وعرضت المسرحية بواسطة فرقة مسرح الفن بموسكو. كَوّن جوركي في هذه السنة صداقات مع المطرب فيدور شاتجاين ومع الكاتب ليونيد أندرييف. أعدت أول رواية له «فوما جورودجيف» حوالي 2٠ مرة، وقدمت في العديد من المسارح، كما باتت تظهر له طبعات لأعماله القصصية في مجلدات.

١٩٠٢ في ٢٦ مارس بداية عرض «البورجوازي الصغير» في إحدى جولات مسرح الفن في بطرسبورج أدخله مجدداً سار نيكلاوس كممثل في أكاديمية العلوم، بينما طرح منها تشيخوف وكورولينكو.

في ١٨ ديسمبر قام مسرح الفن بإخراج ستانيسلافسكي للمخرج الألي (الحضير)، سرى ما فعلت هذه المسرحية في يناير ١٩٠٢ في برلين، ولعب فيها القليل من الممثلين، وبعد هذا النجاح توكل. وبدأ التعاون الوثيق في العمل بين جوركي وصديقه الناشر لاد بجاتسكسكي وهذا التعاون كان له تأثير كبير وفوري في توزيع طبعات أعمال جوركي، بل كان له تأثير كبير في أعمال الآخرين حتى عام ١٩١١.

١٩٠٢ عاد جوركي إلى جالتا مع تشيخوف وتولستوي، في الصيف تجول جوركي خلال القوقاز وعلى ساحل البحر الأسود.

١٩٠٤ موت تشيخوف الذي كان وضعه ثقيلًا جداً على جوركي، في نوفمبر عرضت مسرحية «الصدقاء الصيف» في بطرسبورج، رضى الثوريون جداً عن المسرحية واستقبلوها بحفاوة شديد وألادوا بمقتربة جوركي، بينما حاول خصوم جوركي الأدبيون والسياسيون إخماد العرض في الفصل الثالث بالصغير والشوشرة.

١٩٠٥ كان يوم الأحد الموافق ٩ يناير الأحد الدامي في بطرسبورج، أخذ العمال إلى القصر الشتوي بأوامر من القسيس «جاين»، الذي أمر بقتلهم جميعاً رمياً بالرصاص. لقد كان جوركي شاهد حي على هذه الذبحة، ونشر بياناً ثائراً جداً توجه به إلى كل المواطنين الروس والنراي العام العالمي للدول الأوروبية. قبض عليه في ١١ يناير وظل مسجوناً حتى ١٤ فبراير في قلعة بيتر باول.

التفوق وأبطال بورجوا البعد

جاء الإفراج نتيجة موجة مظاهرات عارمة اجتاحت كل أوروبا، وبكثافة تبلغ عشرة آلاف رجل، دعمتها شركة موروزوف للصناعات الكبرى. في الصيف أقام في كيوكالا (فنلندا)، شوع في كتابة نص مسرحية أولاد الشمس والبرابرة. عمل جوركي بطريقة رسمية للمرة الأولى في صحيفة ماركسية، ابتداء من أكتوبر، في صحيفة «الحياة الجديدة». في هذه الصحيفة كتب مقالته حول صغار الملاك وآخر عن لندن في تنظيم وثقافة الحزب. منعت الصحيفة عن الإصدار في ديسمبر حتى ١٧ أكتوبر.

في العام نفسه أجبر القيصر على عمل دستور. كتب جوركي مجموعة قصصية عن السن والفرح. في بداية ديسمبر سافر إلى موسكو واشترك في الإضراب العام وطلق يراقب الصراع في الطرق العامة. في هذا العام أيضاً ظهرت الأعمال الجديدة لجوركي في دور النشر في ألمانيا. كان ينفذ وراء دور النشر هذه الحزب الديمقراطي الاشتراكي. كان يساندها ويمولها. الطبعة الروسية كانت تطبع في شوتجارف والترجمة الألمانية في برلين.

١٩٠٦ ازداد الاضطهاد القيصري الذي أخذ يقوى. مما دعا جوركي إلى السفر في يناير خارج البلاد من أجل جمع المال لإثارة التورجيبات برفقته في تلك المرحلة صاريا فيجودوروفنا أندريهيفنا، تعرف عليها كمصلحة في مسرح الفن. وظلت رفيقة له حتى في المنفى في كازيري وعضوا في الحزب البلشفي. سافرا معا في مارس إلى برلين ضمن فرقة مسرح الفن بموسكو. في أحد عروض مسرحية أولاد الشمس في المسرح الألماني، من أبريل حتى سبتمبر أقام جوركي في الولايات المتحدة الأمريكية في نيويورك، ورفض جوركي الإقامة في حجرة منفصلة، لأنه جاء مع امرأة غير متزوج منها. مما أثار الصحافة الأمريكية ضدته وسبب في إعاقة جمع المال من أجل الثوار الروس. مما دعا جوركي إلى أن يتأجل الهجوم بهجوم، فقاد حملة هجوم على الرأسمالية بسبب الاتطباع الأمريكي. وكتب مقالا بعنوان «مدينة الشيطان الأصفر»، كما كتب نداء للراي العالمي لتدعيم الثورة، إلى كل عمال العالم. لا تعطوا الحكومة الروسية أي نقود. رسالة إلى أناتول فرانس. في أمريكا كتب جوركي نراما «الأعداء». كتب أيضا مجموعة قصصية بعنوان «الجنود وخطاب إلى رئيس التحرير». حول انطباعاته عن زيارته إلى ألمانيا، وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. غير جوركي بشكل ساطع تحت عنوان «مقابلاتي الحوارية». في نهاية العام مكث في كازيري. استغرق المنفى هناك سبع سنوات.

١٩٠٧ شارك جوركي في شهر مايو ويونيو في يوم الحزب الاشتراكي الديمقراطي لحزب عمال روسيا في لندن. وكان هناك صراع بين الإنسانيين والبلشفيين. واختار جوركي الوقوف إلى جانب لينين. كتب جوركي في السنة نفسها رواية الأم التي تدور حول موقف امرأة بسيطة يتطور إلى ثورة.

١٩٠٨ أنهى مسرحية المتأخرون «Die letzten». (أخرجت للمرة الأولى من خلال ماسكز وابتهارت-١٩١٠ في المسرح الألماني في برلين تحت اسم «الأب»). زار لينين جوركي في كاتيري واختلف معه. لأن جوركي كان مفتعلا بالفيلسوف ليو جنداروف ولينينشاري ونظريتهما المثالية الإنسانية (التي تعتبر القوة الإلهية هي القوى المؤثرة في صعود الشعب). كتبت رواية جوركي «الاعتراف بالخطايا» الأتظار إلى جوركي بشكل ملحوظ. أصبحت مدرسة للحزب في كاتيري. وكان لجوركي تأثير كبير هو وغيره من الأعضاء. فامع لين هذه المدرسة.

١٩٠٩ مرض جوركي الصراع الطبقي المتصاعد في القزوة في رواية «صيف».

١٩١٠ كتب قصة «السيف كوسيماجاكين» وصف فيها حياة المواطن الصغير حتى بداية الثورة الأولى. وحتى نهاية القيصورية المطلعة. كتب الصياغة الأولى لدراما «فاسا شليسونفا». كما عمل في دراما «يا كوب بوجومولوف». ونشرت كتخطيط الولي من دون أن تكتمل في عام ١٩٢١. وكان موضوعها يدور حول عقد النقطين.

١٩١١ «الأساطير الإيطالية» مجموعة قصصية حول البروليتاريا الإيطالية وصراعهم الطبقي.

١٩١٢ كتب رواية «الحب الكبير». كما كتب عن تجواله خلال روسيا والأساطير الروسية ونصف رجال الشرطة.

١٩١٢ عمل جوركي في المسرحية «الاشقة الجديدة» (برافدا). ورأس قسم التوير. ظهر الجزء الأول من سيرته الذاتية «طورتها» (أما جوركي إلى روسيا في ديسمبر بعد صدور موسوم الإفراج العام. كتب دراما «المفلة الزرقاء» كتب رواية وميزة حول الأفكار الاشتراكية. عرضت له على مسرح الفن المسرحية التي أعدها عن قصة «كارامازوف» لدوستويفسكي. كما كتب مقالات دافع فيها عن الإنسانية الغربية.

١٩١٤ أدان اشتغال فنيل الحرب العالمية الأولى. وكان ضد العسكرية والمفالات في الوطنية.

كتب مقدمة المجلد الأول لمجموعة كتاب البروليتاريين. نشر مقالا عن الكتاب الذين علموا أنفسهم بأنفسهم. كما صنف جهوده في تشجيع الكتاب الشبان.

١٩١٥ من خلال تليسه لجلة ليونيس ادخل مبدأ المسألة. وأسس اتحادا لتعليم ونوعية الجماهير

والشباب. بدأ في تبادل خطابات المسألة مع رولاند باربوس هيج. ويلز. ج. ب. شو. وأخيرا مع «ستيفان سفريج». تمت أول مقابلة شخصية له مع مايكوفسكي الذي قرأ على جوركي قصيدته «سحابة في السموات». وعلق جوركي: «الشعر أعجبنى جدا. إنسان بهذه الشاعر موهوب جدا وغير محفوظ جدا». وعقب مايكوفسكي على هذا اللقاء: «جوركي فليس في الوقت بعقل وأخذ يقلب فيه والحرق صديري» بعبارة... لقد كنت فظورا قليلا. ولكن سرينا ما نقضت حتى ذلك. لأن جوركي يسكب دموعه على صديري كل شاعر. وعلى الرغم من ذلك سوف أحبي صديري. كتب دراما «العجوز».

١٩١٦ بين الناس الغرباء (الجزء الثاني من السيرة الذاتية).

التصنيف وأبطال جوركي البؤس

١٩١٧ من فبراير وحتى ثورة أكتوبر، ضلّس جوركي رعب الحرب الأهلية والإرهاب والديكتاتورية. نشر سلسلة من المقالات في الصحيفة الإنسانية «الحياة الجديدة». كتب رواية «هواي التطلع في الطريق».

١٩١٨ عن الفكر غير المعاصر كان يكتب مقالات في كراسه شهرية في جنوب ألمانيا يهاجم فيها البراقدا. وأخذ ينتقد الإعدام من دون محاكمة. استقل سمعته الدولية ومعرفته الذين لحماية الفنانين والعلماء من البوليس السري. نظم جوركي أول كلية للعمال والفلاحين. واشترك في تأسيس أكبر مسرح درامي (اليوم هو مسرح جوركي) في يينوجراد. ولقد كان الروح المحركة للعديد من المؤسسات المختلفة، من تلك المؤسسات دور نشر الأدب العالمي.

١٩١٩ الهجوم القوي على الذين جعل جوركي يقترب مرة أخرى من البلاشفين.

١٩٢٠ كتب مسرحية من فصل واحد «الثبات الشطط» في هذه المسرحية انتقد جوركي فساد النظام السوفييتي. وعرضت على المسرح الشعبي في يينوجراد. كما أسس اتحاداً للكتاب الشبان.

١٩٢١ سمات حالة جوركي الصحية بشكل كبير. أمر الذين بإرسال جوركي إلى خارج البلاد للعلاج. ربما أراد أن يبعد نفسه عن القوي من نوفمبر ١٩٢١ وحتى بداية عام ١٩٢٢ عاش جوركي متطرباً في ألمانيا. وكذلك في سويسرا وبرلين.

١٩٢٢ أدار جوركي المجلة الأدبية «بشاد» (المعادلة) حتى عام ١٩٢٥.

١٩٢٣ نشر «جامعتي» (الجزء الثالث من سيرة الكاتب الذاتية). كتب «الحارس» «الحب الأول» (قصص السيرة الذاتية). «حول استمرار الفلسفة». «أجلولة» (مؤثرية). (ظهرت في برلين ١٩٢٢/١٩٢٤ أول اثنين وعشرين مجلدا تمثل الأعمال الكاملة لجوركي في لغته الروسية). كما أقام بعض الوقت في تشيكوسلوفاكيا.

١٩٢٤ أقام مرة أخرى في إيطاليا في سوريونت. هز جوركي موت تين، كتب الصحافة الأولى ليورثية تين. كتب قصة أحد الأبطال. رواية كارامورا. كما كتب مجموعة قصصية (حكايات طريفة). ملاحظات من دفتر اليوميات (سلسلة من ١٦ قصة من طفلة الإقليم الروسي).

١٩٢٥ كتب رواية ايرامونوفس (حول ثلاثة أجيال من التجار الروس، وماتلة عامل مصنع). كتب «كليم زاماجن» المجلد الأول لرواية غير مكتملة حول الوجود غير الواضح لوعي صغار المواطنين. قصة «من الأشياء غير المألوفة». بروفة المسرح. «التعب الزرقاء» (قصص من روسيا القديمة).

١٩٢٦ - ١٩٣٠ طبع دوا نشر مالك برلين ١٧ مجلدا باللغة الألمانية لأعمال جوركي. ١٩٢٦

كتب بورشويات أدبية.

١٩٢٨ سافر جوركي إلى الاتحاد السوفييتي. وكان حياضه شديدا للتجوال من موسكو إلى أوكرانيا إلى كريم إلى القوقاز إلى لينينجراد. وضمن جوركي هذه الانطباعات في كتابات أولية. في أكتوبر عاد مرة أخرى إلى إيطاليا.

١٩٢٩ جاء في التصنيف إلى الاتحاد السوفييتي، لكنه عاد في الخريف إلى سورييت «Sorrento».

١٩٣٠ - ١٩٣٢ تقل كثيرا في مواسم العالم خاصة الفرنسي وأمريكا. التقى في كتاباته المستوى المثالي للأدب السوفييتي.

١٩٣١ قضى الصيف في موسكو، وعاد في الخريف للمرة الأخيرة إلى سورييت، كتب دراما «سوموف والآخرين».

١٩٣٢ عودة نهائية للاتحاد السوفييتي، سكنه الرأسمالي كان فيلا في ليسلي بكريم. بلدته ومسلط. رأسه نيجلي نوفجورود تسمى باسمه «جوركي».

١٩٣٣ مات ابن جوركي.

١٩٣٤ في أغسطس - سبتمبر عقد أول مؤتمر للكتاب بتأثير جوركي «الواقعية الفردية». دوستوفسكي وتولستوي رفضا الواقعية الاشتراكية الانتقادية لبلواك. كما رفضا استدال بأسلوب ناضجاته الاجتماعية الناضجة التي عرف برومانسية الثورية. انتخب جوركي لأول مرة رئيسا لجمعية كتاب الاتحاد السوفييتي. كتب مقالات حول اللغة، أدب الفكاهة، الإنسانية البروليتارية. في المؤتمر طالب جوركي بإنشاء مسرح في موسكو لكل الولايات تُعرض فيه الدراما الشعبية المستمدة من روسيا الاتحادية ومسرح للكلاسيكيات تُعرض فيه الأعمال الإفريقية، الآسيوية والإنجليزية التي يجب معرفتها.

١٩٣٥ عندما كان يستعد مسرح الفن بموسكو ليعرض مسرحيته فانس شيلزوتوف «Wassil Schellessow» أجّل جوركي العرض وأخذ يكتب للمسرحية بصياغة جديدة انتهى منها في ديسمبر.

١٩٣٦ أصيب بنزلة برد في نهاية مايو شوييت في التهاب رئوي. في ١٨ يونيو الساعة الحادية وخمسة دقائق توفي جوركي. وكانت آخر كلماته: «كن مستعدا. خذ حذرك. الحروب قائمة».

١٩٣٨ عرض مشهد لشيوخ جازرة جوركي بواسطة عميل لعضاية دولية كبيرة للتجسس (يوداس ترويسكي) «Judas Trosski». هذا العرض احتل بعد موت سباليين من العرض الحكومي السوفييتي^(٣).

الصحف جوركي

نزامن ظهور جوركي في نهاية القرن التاسع عشر، مع بداية تعظيم المعايير الاجتماعية والأدبية، على الرغم من أن هذه التغيرات في الجيلين لم تكن تزيد على تجديدات سطحية، ولكن إيمان البحث في تلك الفترة كان كبيراً، حيث نجح أبناء هذا الجيل أخيراً في لفت انتباه الرأي العام الروسي أولاً، ثم سريعاً ما لفتوا أنظار الرأي العالمي أيضاً.

كان اتجاه كتاب القرن في الأدب الروسي متفعساً في تقليد الواقعية، تولستوي، دوستويفسكي، تورجنيف وجونششاروف، هؤلاء بلغت أعمالهم أعالي القمة من الناحية الفنية، ولكنها لم تكن ترضي قراء عصرهم، حيث كانت أعمالهم تدور حول هبوط القبلاء، تلك الموضوعات التي قد سئمها الجمهور وفقدت اهتمامه ولم تعد تحركه، لأنه كان يتطلع إلى المستقبل، وكان المستقبل في واقع الأمر مستقبلاً ثورياً، وعبرك هذا الاتجاه دوستويفسكي الذي انطبع على حقير القيم العامة، والذي كان مطلقاً في التقوى والأخلاق والأرثوذكسية والطاعة الدينية، فوجد إشراج بتأثير هذا الاتجاه في روايته «العفاريات»، فكانت كاريكاتيراً ثورياً لازعاً، وهكذا اجتذب دوستويفسكي نحو الثورية، مما أدى به الأمر إلى السجن، وقبض عليه ١٨٦٩ لتجاهله السياسي وحكم عليه بالموت رمياً بالرصاص، وصر بصعته الموت أمام بناتق الجنود المدوية إليه، ولكنه نجح من الموت في آخر لحظة، حين ألقى رسول من القيصر ليعلم تطبيق الحكم عليه من الموت إلى السجن مع الأشغال في سيبيريا، قضى ثلاث سنوات في اليأس والعذاب مما جعله يتحول إلى الدين مرة أخرى، وكان لهذه الفترة أثر كبير في رواياته التي يظهر فيها عطفه الشامل على البشرية، ولكن ظلت قبضة الواقعية شديدة على التقاليد الأدبية، حتى مع ظهور النخبة الإبداعية الجديدة التي تشجع بأسلوب رائع متعلقة في الكسندر بلوك، الذي بزغ نجمه، لكنه لم يستطع الخروج من الحلقة المحكمة، لأن التقاليد الواقعية قد رسخت في أصق طبقة الرأي العام، مع الرابطة الشديدة بالثالثية الاشتراكية التي جاءت مع نهاية القرن، أصبح الإنسان لا يأخذ الشعر العاطفي مأخذ الجد كمن لم ي، كما أصبح الناس لا يقدرون الشعراء الطرهاء، فبدلاً من أن يرفع الإنسان الشعراء وموضوعاتهم، رفع شعار الأمل، بينما تناقض هذا الأسلوب مع نيكراشوف الذي استطاع المزج بين الفولكلور والأدب، لكن في الوقت الذي قدرت فيه أفكاره، أسف الإنسان للثقلية الضخيمة القديمة التي استخدمها.

أصبح هذا التيار يأخذ منحى آخر وانجرف نحو الاتجاه الشعبي، وأصبح الكتاب يلتزمون به، أصبحوا يتجهون نحو الطبيعة بوضوح، أخذوا من الأحوال اليومية الرديئة موضوعاتهم الرمادية، وأخذوا يكترون بصورة مستمرة دوايق معاناة الشعب من الظلم الواقع عليهم، من

استسلامهم للمقابر، ولم يفلت من هذه الدائرة من بين هؤلاء جميعا غير تشيخوف الذي كان هي الحقيقة أكبر كتاب عصره، وإن كان لم يطلع مرة إلى أن يكون عمله تراجميا اجتماعيا. ولكنه في الوقت نفسه لم يقدم تنازلات أدبية، لذلك يعتبر تشيخوف من أواخر الواقعيين الكبار، حيث استطاع أن يتجاوز القيمة عن طريق دقته ورفته وساطة التفاصيل.

هذه هي الحالة بصورة عامة التي كان عليها الأدب الروسي قبل ظهور جوركي، ومن هذه الرتبة الشعبية، ومن قمة الضغط والأماكن المظلمة، خرجت علينا أول قصة لجوركي حية وبألوان قوية وبلغة عاصية ومع أبطال غير معشاهين، كان لظهور هذه القصة ردود أفعال متنوعة، أعلن كورولينكو، هي أس، أن جوركي أول رائد حرفي في الصناعة الأدبية، وإن هذه القصة رومانسية، والرومانسية سالت منذ زمن بعيد، حتى لو استعانت بالزخارف الذهبية المتعددة، رومانسية زائفة مبتذلة، واعتقد أنه استعار طريقا ليس طريقه (طريق القصة)، واعترف الناقد الفرنسي فوجيه بأن قصة جوركي كتبت وفق النموذج الرومانسي المألوف، وإن كان لا يعترف بأهمية القيمة الاجتماعية فيها^{١٩}.

وعندما توالت أعماله أحدثت ضجة كبيرة جعلت تولستوي هو الآخر يلتمس بها، حيث دون في يومياته أن جوركي مشرور وزائف، وأعماله تفيض مشاعر بطولية زائفة، ولكنه موهبة غير عادية، وقال تولستوي لجوركي عن قيمة القصة أول مرة، إنها ليست روسية، لتكبرها ليس روسية.

قد اتفعل تشيخوف جدا، عندما تحدث عن أعمال جوركي، إن هذا لم يكتب، هذا قد عمل^{٢٠}، ويعني هذا أن جوركي قد هجر نهار الواقعية العالية، واختار لنفسه واقعية تتميز باختلافها بالرومانسية. ومن هنا وجه جوركي دقة الإبداع نحو اهتمامات وموضوعات جديدة - تعرضت فيما بعد بالواقعية الاشتراكية - لا تعرض السعادة والفرحة بصورة مباشرة إلا فيما ندر، وأصبحت شخصياته شبه الأسطورية تنتهي في آخر المطاف إلى نهايات معزلة بشكل أو بآخر^{٢١}، ومن طيرته بعيدا الفقراء والتساقط بهم كان يدرك كيف يستولي الحقد الوحشي عليهم في هذا الجو، مع أنه كان يوسعهم أن يفدوا من أتيل البشر في ظروف أخرى، وكان يدرك كيف تقهر إرادتهم، وكيف تشوه ملابسهم الإنسانية، ولذلك لم تبادر إلى ذهنه، اللحظة واحدة، فكرة إزائهم، لأنه يعتبر نفسه واحدا منهم^{٢٢}، ومن هنا ارتبط الاسم المستعار الذي اختاره جوركي لنفسه ارتباطا عضويا بنظرته إلى الحياة، ولهذا طبع أبطاله بمدلول هذا الاسم، فكلمة «جوركي» تتضمن في طياتها هي الروسية معنى «التضرر المر» وهذا الضرر المر أصبح قدر الأبطال الجدد الذين أدخلوا على الأدب، جوركي أو المر من خلال هذا الاسم المستعار اعتبر مفتاح الشفرة بالنسبة إلى جوركي كشكل دخل به إلى الأدب الروسي، فبالل هذه التسمية تجعل كلمة القدر تطفو دائما فوق السطح.

لم يكن جوركي بأفعاله هذه يقصد أن يقدم نظرة تشاؤمية، بل يبدو أنه يريد أن يبيننا إلى أن الحياة جميلة، وبأن هذا ما فعلناه بالحياة، التي كان يمكن أن تكون رائعة. ولذلك تتطلب الحياة منا فضلاً لتغييرنا إلى الصورة الأمثل.

الحضريّة والحالة الاجتماعيّة

لقد اجتاحت روسيا كلها مجاعة في الفترة من (1891 - 1892). بسبب طرد ملايين الفلاحين من أراضيهم في مناطق الفولجا والمحافظات الوسطى، فساروا على طرقات المروء يبحثون عن لقمة العيش. وكان من نتيجة هذه المجاعة الطاحنة أيضاً أن كثيراً من أهل المدن عاشوا في البؤس والحرمان وعلى الأرض، وانتشر التشرد والتمسول، أناس بلا مأوى يملأون التلجج اليابسة والسجون والمستشفيات، لا يجدون أي عناية أو اهتمام. وقد اعتادوا ذلك في المدن الكبيرة، أن توجد التلجج اليابسة لأناس فاقدن الأمل، يؤساء. كان هذا ما كتبه لين ونشره عام 1901.⁽¹⁾

نزاعن نشر هذا المقال مع ظهور مسرحية «البرجوازي الصغير» لجوركي وشروعه في كتابة مسرحية «الحضري». ومسرحية الحضري ليست فقط علامة للخصوصيات التي تتبع من الطبقة الاجتماعيّة، والحضري ليست فقط صورة للحياة في تلك الفترة، ولكنها كانت صوتاً إيجابياً للمرد.

الفلاحون استقبلوا المجاعة على أنها كارثة طبيعية ناجمة عن غضب الله عليهم. على عكس العمال الذين اعتبروها بالانتساب الاجتماعيّة للمجاعة، هذا ما كتبه لين في أسكارا في العدد رقم 1/3، 1901. وقد حاول لين أن يلفت الأنظار إلى أن السبب المباشر هو أسلوب نظام الحكم القيصري، وأنه لم يعان المجاعة سوى الفلاحين والعمال. وقد عانى المثقفون الذين حاولوا مساعدة العمال والفلاحين. لم يكن الجوع مصحوباً بالموت فقط، ولكنه كان مصحوباً أيضاً بالتمرد. لقد ساعد العمال الفلاحين في أثناء الأزمة. كما أطلق لين على مقاله عنواناً بهذا المعنى «الكفاح ضد الجوع».

هذا المعنى نفسه جاء عند جوركي على لسان سائق في كلماته عن الكذب وشكوى الجوع⁽²⁾. الحكومة القيصريّة حرمت ذكر الجوع والأزمة في الصحافة، وقد احتوت كل شيء من أجل تعميم وإخفاء الحقيقة المرعبة في تلك الأيام أو تكوينها بصورة جميلة. من أجل هذا الهدف بالفت الحكومة في احتفالات رأس السنة لعام 1901، فبالرغم من الأزمة كانت كل المحلات والمطاعم عامرة بقميضان من الطعام، ولكن بأسعار باهظة وأجهزات التحلات كانت مزينة بالأشجار والأوراق والمصابيح اللونة. وكل الصحف البرجوازية أعلنت بوضوح عن الأزمة الاقتصادي العام. وهكذا كان التعميم الكبير على الحقيقة من قبل الجهات الرسمية، بينما الواقع شيء آخر. ولم تحدث هذه الهوة من قبل بهذا العمق بين الفقر والغنى، بين

الحقيقة والكذب في تاريخ روسيا. ومن هنا تفاهت الأمر وأخذ الفساد يستشري في كل مكان، تهلك وموتقات، استهتار ورشوة وغش وعريضة وبذخ وقسق وميمسر وخيانة وخشوع وتفاق، انغماس في الشهوات. وكما هي مواقف البيرولتارياء المثيرة التي تصاعدت وزادت حدة وصمت أريجاء روسيا القيصرية، وانغمست على العلاقات الإنسانية، خاصة بين الرجل والمرأة التي كانت تنسم بالدموية. ويظهر ذلك بوضوح في مشهد احتضار أنا - إحدى شخصيات مسرحية الحظيبي - التي تتالم من دون أن تشكو زوجها، صانع الأفعال المعامل كليتشتش، وهو يضربها وهي نصف ميتة⁽¹⁾. ولهذا نجد أن جوركي يكن شعورا عميقا من العطف الأخوي للعامة من أبناء الشعب للبورجوازيين الصغار الكادحين، ويظهر كبير أيضا للفلاحين، ولعمال الصانع والمشردين. وعندما كان جوركي يصور فظاظتهم وحقد البعض منهم على البعض الآخر، وجشعهم وأنانيتهم، لم يكن يريد بهذا أن يتهمهم أو يدينهم، وإنما أراد أن يبين الوضع برمته، فقد كان يشجب كل من يبنى رفاهيته على الكفاف الآخرين⁽²⁾.

إزاحة الستار عن أسطورة المشرق

لقد كان المشردين هم الصانع الإيجابية بالنسبة إلى جوركي، فهو لم يستطع أن يخفي حبه لهم وانجابه وأعجابه بهم لفترة طويلة، ويدخل ضمن أحسن أحاسيسهم وترجمهم عدم التورع على أن يصطنعوا ضمن الإطار الذي أعده لهم. لقد أخذوا منهم صراحة في تلك الحياة التي وجدوا أنفسهم على هامشها، ليس لأنهم لم يفلحوا مستولها، بل لأنهم تجاوزوا هذا المستوى، ولكن ليس لديهم فكر ينظمهم ولا قوى يحاربونها بها، إن كل ما لديهم هو القوى الممنوية، إلا أنه ليس لديهم القوى المادية الكافية.

ويبدو أن جوركي كان يبحث عن مدخل يغزو به عالم الأدب، فوجد ضالته في تلك العناصر التي ظن أنه عشر عليها بين المشردين، فبدأ عشق جوركي للمشردين. وسبب انجذابه إليهم أنهم كانوا منبوذين إلى خارج المجتمع، لقد فقد المشرق كل مقومات الحياة التقليدية. فقد ملكيته وفقد هويته الشخصية، كما فقد سلامته الإنسانية، ولكنه لم يفقد عزيمته على أن يخرج حرا طليقا، لديه القدرة على الدفاع عن النفس والرد على كل إهانة توجه إليه. لقد نالوا إعجاب البورجوازيين الصغار الذين أدركوا قدرة هذا المشرق الطليق الذي تخلص من قيود أخلاقيات البورجوازية الصغيرة... وقد عني جوركي بتصوير هذا المشرق عندما وضعه جنبا إلى جنب مع شخصية البورجوازي الصغير، مثل المحامي الثقيل الذي تنهار أعصابه في لحظات التوبة، بعد معاناته نتيجة اكتشافه أنه فقد إنسانيته، وقد تحول إلى مجرد حيوان البند في الوقت الذي كان يمكنه تفادي الوقوع في براثن هذا الصغير. على الجانب الآخر تنف الشخصية الكاملة لجوركي، وهي شخصية المشرق الأسمر، القذر، القالط الضعيف، ولكنه

في الوقت نفسه البحر الطليق إلى أبعد الحدود، والذي لا يبالى بما يتكاثب عليه البورجوازي الصغير من منزل وزوجة والقباب وكل الأشياء التي من هذا القبيل، التي يحاول أن يتحسن بها البورجوازي الصغير.

قد خرج جوركي بتوصيف دقيق لشخصية الشرذ عندما دنا منه وتخصصه عن قرب، فخرج بنتيجة تقريبية لشخصية الشرذ، حيث وجد الشرذيين ينقسمون إلى نوعين أساسيين. النوع الأول: حالة ميئوس منها، لأنها قد توطئت في الوحش، وهم زعماء الكصوص ونجمات العاهرات، وهم أبطال كل الأسواق القذرة الذين يستهويهم الإجراء، والذين هم - رغم قولهم البديهة الهاتكة - ضعاف العقول، لا يعاينون بأي قيم أخلاقية، ويستعصمون على أن يتحولوا إلى كائنات اجتماعية، مهما كانت المجهودات التي تبذل معهم، ولا تفلح أي قوة هي التأثير عليهم. إنهم إنتاج للشوة للفرقة الغربية⁽¹⁴⁾.

والنوع الثاني: وجدته يتمتع بجدانية خاصة، جسده هي شخصية كونوفالوف، والشرذ أمثال كونوفالوف نجده رقيتا، عاطفيا، وديما، لا يسئ إلى أحد، يحلو للإنسان محادثته، واختصار قد نحتاج إليه من حيث الأريحية، بل قد تتعاطف مع أمانيه وأحلامه، ولكن أفراد هذا النوع من البشر ليس لديهم من القدرة على تحويل أحلامهم وأمانهم إلى حقيقة، وبدلاً من العمل سعياً إلى تحقيق أحلامهم يلجأون إلى التفرقة ويفرقون بين الحسب بسبب انعدام إمكان تحقيق هذه الأحلام وتحويلها إلى واقع، وأدى ذلك إلى استحار كونوفالوف في آخر المطاف. إنهم شكاكين يميلون إلى التواضع والأتين، معطوبون نسبياً لا يسألون لشيء، وقد سطعن كونوفالوف هذا في قوله: «إننا لا نملك رغبة في الحياة، ولا نحب أنفسنا».

هذان هما الاتجاهان الأساسيان اللذان يتدرج تحتها الفرديون المرضي الذين انصرفوا عن المجتمع، رغم مواهبهم الفريدة⁽¹⁵⁾.

لقد رأى جوركي العالم بنظرة جديدة، لم ينطلق من خلال نظرة الصنف، ولكنه نظر إلى العالم بعين ذلك الشرذ القديم الذي جاء من الأروقة الخلفية للحياة، من بيئة عنيفة وجاهلة، ومع ذلك كان يطمش للعلم والثقافة.

اختار جوركي أوائل أبطاله «ساكار تشيدرا» ١٨٩٢، «المجوز أزرجيل» ١٨٩٢، «ملاوفا» ١٨٩٧. تقب عنهم واختارهم من عجز البدو الذين يعيشون على حافة البحر الأسود، من الصيادين أو من الخارجيين على الشاطئ، فلا حين صغاليك. أصبحاب حدة في الطبع والحسية، من الذين يعيشون على هامش الحياة، من المحتشرين من قبل المجتمع. مع ذلك فهو يصورهم أناسا يعتزون بأنفسهم ويعيشون إلى الحرية، يحاول أن يعيش فيهم الروح البطولية لكي يرسم فيهم صورة الإنسان الجديد الذي يمتلئ بالجرأة والمسارة. هذا الانعطاب ثبت نفسه لحظة ما انتهت الكتاب بوصف هذا النموذج الإنساني الذي يعيش منزوياً على حافة بحر أو ضمن سكان قبو

وعطب «سكان الحضيض» الوثافي، المأوى القلبي، بيت المشردين بلا روابط وبلا قيود، باختصار مشرد. والترجمة الحرفية لكلمة «beggars» هي حافي القدمين، لأن لهذه الكلمة في الروسية حمى عاطفياً أفضل من معدم. وعند جوركي تعني كلمة حافي «المثقف»، نصف إنسان أو نصف حيوان، الغاري، الوغد، الشرير، الجائع الذي يقسم في الكهوف القذرة على حافة المدينة. إنه براء يستحق الاهتمام والانتقام.

من أوائل المشردين الذين ظهرت في أعمال جوركي كان: تشيلكاش (Tschelkash)، كان يلتقط صناديقه من بين القهريين في البناء، يتسمون بالعنف والمجازفة، يسرقون من تحت أنف رجال الجمارك، هكذا كانت سمات تشيلكاش. وكان يضع مقابلها لها شخصية الفلاح خائر القوى، الحائر المتبلد صاحب التطلعات المحدودة، كما جرى جوركي على أن يستخدم موشك (Moshk)، موشك القديس، الطيب، ذلك الشهيد الخنوع أوتان الأدب الديموقراطي. لقد اختاره متبوعاً من المجتمع، لصا ولكنه يفهم الحياة الكاملة، ويعب الحرية، ثم نقد جوركي إلى أعمال المدينة وغاس في وجودها المغموم والشعور بالأسى⁽¹⁴⁾.

النقط الجديد عند جوركي

النقط الجديد لأبطاله ينحدر من التقاليد الواقعية: الأبناء المحبطون الذين يحدقون من حافة الحياة، الذين يحسبون المال، الفلاحون الذين يقتلون في الأرتياض بالأرض. في المصنع ولكهم لم يستطيعوا أن يثبوا جذورهم، طلبة متحزون، هؤلاء الناس دائما في حالة حركة ويصنعون علما متزعزعا غير مستقر. إهم في حالة تمرد دائم، إهم يعلمون ضد من يتمردون، ولكهم لم يعلموا بعد بأمر من لا إهم لا يجدون مكانا إهم في المجتمع. ضجعتهم كانت معروفة في الأدب الروسي منذ زمن بعيد، ولكهم هذه المرة ظهرت بضجة لها شهرة جديدة، المتشردان (من القصة نفسها) اللذان التقاهما جوركي لم يكونا بعلكان عملا مشروعا، لقد جلسا معه بشكل سريع حول زجاجة بودكا وأخذتا يتحدثان عن نفسيهما، ونفساهما غير راضيتين، جروميكنا ذلك القبيح الذي مر بتجارب قاسية. وقد استبدل تصويره وشوطفه الثاني بشخصية القوم، عندما اكتشف الشائض بين الحلم والحقيقة، قتل المرأة ويكافأ بعد ذلك، والحكمة الإنسانية أرسثته إلى السجن.

كوتوف (من القصة نفسها 1897)، ضياز يستمد آذواره أحيانا من ولعه بالطمس، إنه أفضل صورة من هذا العرض. قال هذا الرجل المنتفض بعينين سيئاهيتين:

«ليس عندي طريق داخلي، أشعر بأن نفسي تقتقد شيئا ما ... ثم بعد ذلك أبحث عنه، والبحث بعذلي. ولكي لا أعلم بالضبط ما هو هذا الشيء الذي أبحث عنه ... نحن أناس أصحاب طبيعة خاصة، إنه يوجد الكثير من نوعنا، نحن لا نتكيف مع أي نظام ...»

التشويق وأبطال جوركي البند

لقد اكتشف طبيعته الاجتماعية الحقيقية، أي وجد منبعته في الكتب التي أخذ يقرأها له مساعده الشاب مكسيم^(*) بصوت مسموع، وكان يدلع له كونه لوف نصف أجره لكي يشترها. عندما أخذ مكسيم يقرأ له حكاية القنصر القوقازي الشهير من القرن السابع عشر، ستوبكا رازين - Stobka Razin، صاحب الانتفاضة الشعبية التي أسست الثورة عند سماعه لها شعر بتأنيده جديد في نفسه، حيث وضعته الحادثة في أعلى حالات الإثارة وتوحدت روحه ودماءه مع ستوبكا رازين، وبدأ أن أواسر من الدم لم يبردها مرور ثلاثة قرون تربط هذا القنصر برازين، وكما لو كان الصعلوك صاحب الجسم القوي يملك كل قوى الإحياء ... وشعر بأنهم وضرب ثلاثمائة عام حتى احترقت روحه بكل عذابات شتوبكا، شعر بالحنين إلى الحرية وثافت نفسه إلى الخروج من السجن، ولافتقاره إلى الوعي، لم ينجح في التغلب على مغريات الكحول والوحل الفئران يفرق فيهما، ولكنه قد أعلن أنه يرى طريق الهروب، لقد رآه جيدا ذات يوم من خلال كراميته لضيقه في السجن عندما شاهده شتوبكا على مدخله القرن.

المشهد يوم جوركي وتشيتخوف

سبق جوركي في تناول حياة التشردين معاصره الأكبر منا مثله تشيتخوف (1860 - 1906)، صالح انماط الجوعى والحشة والتشردين

في القصة والأشكال الأدبية التشويقية، 1890، ميريك، Merik.

سائق الخيول، ديموف الذي يحلم بسيرة، لكنهما في الوقت نفسه مختلفان⁽¹⁾.

كتب تشيتخوف في أحد خطاباته⁽²⁾ ليس من أجل التشويق، ليس من أجل حياة التشردين، ليس من أجل الاستقرار، ولكن أتجر هذا بمسألة من أجل الثورة، طبيعة هذا المخلوق مثل شقيق دراندو ديموف - Radubradur Dymov - فقط هي روسيا لن يعطي أي ثورة، وديموف سوف يفرق أخيرا في الكحول أو يذهب إلى أحد المسجون، يراء تشيتخوف كأنها سلبية، فائضا على الحاجة، بينما يرى جوركي أنه ليس إنسانا لا لزوم له، هنا يمكن الفرق العميق بين الكتكتين. جوركي يؤمن بالثورة، مشردوه وإخوان رادو ليسوا أناسا لا لزوم لهم أو فالطين على الحاجة.

تشيتخوف لا يؤمن بالثورة على أيدي هؤلاء، إنه يراهم تماذج لا تصنع الثورة، إنهم مجرد تماذج ضائعة، فليس هؤلاء من ينتظر منهم الإنسان ثورة، وإنما الثورة يمكن أن تنتظرها فقط من المثقفين من مجتمع الصقوف على الرغم من ذلك فإنه شخصيا جعل أبطاله العديد من الرات، من هؤلاء الصقوة المثقفة وصورهم انهزاميين، بشرا بلا قوة ولا أمل في الحياة.

(*) كونه لوف كمستط شخصيات جوركي ليس من رأي الخيال الخاص، ولكنه يدعو لطبيعة التي بدأ جوركي، كما يرى في بداية القصة، وهو في الكلمة صخرة من صخرة، ولذلك تأخذ هذه القصص طابع السيرة الذاتية لجوركي نفسه.

جوركي على النقيض ينتظر الثورة من أفراد الشعب البسطاء. فبهم تكن القوة. هذا هو المفهوم الجديد لهذه الأنماط. ولهذا هاجمته الرقابة القيصريّة، ووصفت قصته «كونوفالوف» بأنها مفروضة جدا وضارة واستقرازية، وفيها اشتراكية هي أكثر من موضع (١٠).

حقبة جوركي السياسية

كان إيمان جوركي بالإنسان أقوى من إيمانه بأي عقيدة سياسية. أحب الإنسان، ووهبه ثقة بلا حدود. كان جوركي يؤمن بالعقيدة المسيحية بتأثير جدته، وإيمانه بالإنسان أكثر من إيمانه بالتعاليم الحزبية. وكانت هاتان التشتتان هما موضع لومه الدائم من القيادة السياسية. فقد كان يعزج الاشتراكية بإيمانه بالله. يرى أن الوعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي. عكس النظرية الماركسية التي تقول ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم هو الذي يحدد وعيهم. كان جوركي ضد الفنان في حدود تعاليم الحزب، فقد كان متحمدا عليها أيضا. مثلما كان متحمدا على النظام القيصري. ولا يؤمن بسيطرة طبقة على طبقة أخرى. وإنما يؤمن بالتعاطف بين القوى العادلة والقوى المفكرة. إنه يرى الاشتراكية مذهباً إنسانياً يخير الإنسان وحرية، لا مذهباً يفرض قيود جديدة جافة. مذهباً ينعم في ظله الأديب والفنان بالتعبير عن شغفه متى شاء. هو لا ينشق الحزب. فهو لم يجعل من نفسه آلة في يد كهان الحزب وأرباب السلطة الجديدة. كما يفعل جوركي الحزبي الفكري وإرهابه الذي أدى إلى انتحار الشاعرين شرابين إيتين ١٩٢٥ ومايكوفسكي ١٩٢٠. بل قيل إن جوركي قتل قتلا طيباً بطيناً. نتيجة لوقفه الإنساني لا المذهبي. لرفضه أن يذبح كيانه في الحزب. وقيل يؤمن بأن الاشتراكية طريق الإنسانية لا قهدها في إطارات جامدة. وجاء مثاليين فقير حرية الأدب والأدب (١١).

أبطال جوركي في الحضيض: نقلة لأبطاله الجدد في النما

أظهر جوركي وجوها جديدة على المسرح لم يكن يعهدها جمهور المسرح قبل جوركي. ولم تأخذ هذا القدر من الاهتمام من قبل. خاصة وجوه العمال والمثقفين الثوريين. كما صور جوركي في أعماله أناسا لا منتعزين، متشربين، رضع مشاهيرهم وأمرجشهم ولموحياتهم وسيلهم نحو القوضوية والحرية المطلقة بدقة شديدة. بالإضافة إلى الأنايين ومحبى السلطة. وهو في حقيقة الأمر لا يقدمهم كمناذج للحنو. بل كشرائل مادية علموسة تدب جراتهم العالم القديم الذي يشوه الطبايع البشرية. والمواهب، وأفضل الطموحات. لقد تعاطف جوركي مع هؤلاء الناس الذين أدركوا حسرة ومأساة الطابع الميودي للعمل القسري. ولكنه لم يتعاطف قط مع إهمالهم

الشخصيات وأبطال يومكم الجديد

للمعرفة التي تؤهلهم للتمرد في الاتجاه الصحيح، لأن التمرد الفردي بالنسبة إلى هؤلاء الناس شيء عقيم. لقد ساعدتهم على الاستحباب من ذلك المجتمع الذي ظلمهم، ولكنه لم يجعلهم قادرين على صنع آخر.

إن هذا النوع من التمرد لم يوفر لهم غير التوحد في حالة مأسوية، إنهم أناس يلتفتون إلى فكر منظم يجعلهم مع البشر في كل شيء، وليس مجرد المظهر الخارجي فحسب⁽³¹⁾.

ويطرح علينا جوركي في مسرحية الحظيطن بعدد من الشخصيات غير المألوفة في الدراما السابقة عليه، وإن يكن قد ظهر البعض منها في أعمال متناثرة، ولكن ليس بهذه الكثافة والكيفية، وبالتالي ليس بهذه الوظيفة، صحيح أن الكاتب المسرحي الألماني جرهارد هاوبتمان (١٨٦٣ - ١٩١٦) استخدم شخصيات معدمة في مسرحيته «النساجون»، لكنها كانت في نهاية الأمر تدرج تحت شريحة اجتماعية معروفة، طبقة العمال الكادحين، وإن كانوا يجدون قوت يومهم بصموية، لكنهم في نهاية الأمر يجدون المأوى والأسرة والكيان الاجتماعي ويمرّون مشكلاتهم، وماذا يريدون. أما أبطال جوركي فهم خليط غير متجانس، لا يجمع بينهم سوى التشرد والهروب من المشكلات الطالقة لهم، والآنزواء في مكان قصبي والاكتفاء بالأحلام. جمع جوركي في هذا الجحر المظلم الرطب ما يقرب من أربعة عشر شخصاً، كلهم من القرويين أو المهجر، أو كما كانوا يوصفون بحالة المجتمع، خليط غريب من أحط الطبقات التي كانت تكون النخبة المظلمة للشعب الروسي في ظل المجاعة التي اجتاحت البلاد إبان الحكم القيصري⁽³²⁾.

<http://Archivebeta>

لصومس، مساعدو لصومس، شباشبون في لعب الورق، فنادون، مرضى يُعتمدون وعمال عاطلون، لا يمثلون بشكل منظم، كل هؤلاء حشرهم جوركي في الكجاء القليل، نصفهم اختار اللجأ طواعية، والنصف الآخر أرغمهم حالة البطالة، بنشوة سكرهم وشكوكهم، تهكمهم واستهزاتهم، وميلهم الشديد نحو تبدال الثنائيات والانخراط في الأمور الفلسفية، بطرح أسئلة عامة، وانفعالهم التصاعدي، تميل أمزجتهم، وتقلب بين التبرم واعتلال المزاج من أثر المنكر، إلى قمة الانفعال لأتفه الأسباب، يتبادلون الإهليلات، أحياناً يفرهم الانزلاق نحو الشر، لكنهم لا يمزجون على تحقيق كل آرائهم، ولا تعتبر آرائهم المعقدة عن حقيقة داخلهم وحالاتهم النفسية، ولا تعتبر عن الموقف الاجتماعي الموضوعي، ولا يمكن التصرف على الشخصيات بسهولة وبسرعة، لأنه لم يحدد مقدماً أطر شخصياتها داخلياً، بل إنه ترك لها فقط الحدود الخارجية للشخصيات، لأن طريقة سلوكياتها غير واضحة في أفعالها، إنها تميل نحو السلبية وتكتفي بمشاهدة وتأمل ما يدور حولها، لا لتفاعل معه، حب عنيف، دراما الفكرة والضرب حتى الموت، أشياء تحدث بينهم وتحت هيوتهم، لم تصل بعد إلى قوة التعبير، لكنها ملاحظات لا تتوقف أبداً بينهم، فهناك البارون الشاب (٢٢ عاماً) الذي يدعي أنه يتحدر من

أسيرة عريقة ذات أصول فرنسية أرستقراطية يعود تاريخها إلى عهد الإمبراطورة كاترين، وأنهم قدموا من فرنسا نبلاء محاربين خدموا القيصر في عهد نيقولا الأول. وأن جده كان يشغل منصبا رفيعا وله ثروة طائلة وعدد لا يحصى من العبيد، لكنه أنشأ كل ثروته وأسلاكه في لعب القمار، وانضم إلى قائمة الخشربين، يعمل قزاقا ويعيش غالة على المعاهرة «ناستيا» (٢١ عاما)، التي نراها رفيقة المشاعر، حافلة، رومانسية، عطوف على الآخرين، تحلم بالفارس القديم، تتأثر بالروايات التي تقرأها، بل إنها تتعايش مع أبطالها ومشاعرههم الحزينة لدرجة البكاء. أحيانا أخرى تتلمع في الشغفعية وتمتلكها، ومن ثم تسب إلى نفسها أحيانا بعض أدوارهم، فهي تدعي أن شابا من أصل فرنسي أحبها وأحبته، ولكن أسرته رفضت ارتباطه بها فأقدم على الانتحار.

ويصدمها البارون بكشف الحقيقة، ويأتها القنبلة هذه القصة من رواية «الحب القاتل» التي كانت قد قرأتها، ولذلك فهي دائما ما تخطن في اسم ذلك الحبيب كلما كثرت رواية الحكاية، فمرة تذكر أنه «الأمير»، ومرة أخرى «جاستون» وهكذا. لكنها تفقد دائما البعد التاريخي لشخصياته، كيف كانت وكيف التحدت إلى هذا المستوى، ولا تجد غير شذرات ضئيلة، فهناك الهارب من زوجته التي كانت تحبها، هرب حتى لا يقتلها، ما عدا هذه الشذرات فإننا نجد شخصيات غامضة، لا ضلع لها غير حياتها الحاضرة، وحتى الإشارات التي تروى عن أصولها وماضيها متكررة فيها، مجرد كلمات لا تترك شخصياته استمرارية هذا الكذب، فلا يوجد مبرر لعدم الكثرة بل أنهم يزودوننا دائما بناسبا يهدئ من توترهم، ويتركنا جوركي مع شخصياته وجها لوجه، تعاني صعوبة تخمين ماضيهم من الإشارات والتمهات التي ترد في حواراتهم، وإذا عدنا إلى «ناستيا»، فإن جوركي حقيقة لم يقدم لنا صورة المعاهرة بشكل فج، فهي لا تشير إلى تجاربها مع زياتها ولا حتى القواد (البارون المزعوم) قد تعرض لهذه الزاوية، لكنها كثيرا ما نجد أنفسنا دائما أمام إنسانة رفيقة المشاعر، عطوف، محبة لقراءة الروايات الرومانسية، إنها تريد شيئا آخر، إنها تؤمن بالارتباط بالحياة الأرضية، إنها تعارض الغنى ولكنها تكذب أيضا على نفسها، فإذا كانت أنا لم تعرف مرة واحدة طعم الراحة وتوق إليها، فإن ناستيا لم تعرف مرة واحدة في حياتها الحب التقى، إنها تتوق إلى حب حقيقي نظيف. تخترع قصة الطالب الذي وقع في غرامها جاستون (Gaston)، أو «الأمير» (Raoul) الذي يقدم على الانتحار بضرب نفسه بالرصاص بعنصر مغيف، لأن والديه لم يسمحا له بالزواج منها. إنها تخترع هذا كله، وتعتقد فيه وتبكي من المعاناة وعلى جاستون. جاءت قصة ناستيا هذه في أعمال ميكرو لجوركي من قبل، ليس فقط في عمل مثل «بولس» (Boles)، ولكن أيضا في الأعمال التي نشرت بالمصحافة مثل مقدمة وخاتمة «من مجموعة جوركي القصصية» (١١).

التعبث وأبطال نورديك الهولندي

أنا «Astra» (١٦)، إحدى سكان الحضيض، تقبل على الموت من أثر الجوع. كما يبدو لا يوجد أي شيء يربطها بالحياة التي لم تجلب لها غير العذاب والمعاناة فقط. أنا تحلم بأنها بعد الموت سوف تجد السكننة، لكنها تركت في تاناشا أثرا مريحا لفكرة الموت. أفزعها، وماتت أنا أيضا وهي في حالة من الهلع. كانت تشعر أنها بأنها خسرت كل شيء: شبيبتها، الدنيا وريما الأخرة، أرقدها المرض وضرب زوجها المبرح لها. إنسانة جاءت إلى الحياة وبها هي تخرج منها من دون أن يشعر بها أحد. إنها جاءت التعذب وترحل إلى مصير لا تعلمه. هي لا تذكر أبدا أنها أكلت مرة حتى شبعته، أو أنها أركدت ثوبا جديدا. فكل ما كان يشعر جسمها لم يزد على استعمال بالية. وحتى عندما ماتت عجز زوجها صانع الأقتال عن القيام بتكاليف دفنها، لولا أن جمع له رفاقه في البؤس ما يمكنه من نقود.

هناك كيشتش (Kiesch) صانع الأقتال زوج أنا الحرهي الوحيد بينهم الذي لا يدل القطر بأنه صاحب حرفة، لكنه ليس أقل منهم حقرا وعوزا واحتياجا. يعني داخلها لأنه ارتبط بسكان هذا البؤس، على الرغم من أنه يتميز عنهم. كيف يعيش في هذا القبر أو القلعة القليل الذي لا يصلح للاستخدام الأمي. كما يتحمل في صبر أحداث وفلك زوجته المسبورة وائمة السعال والأثيون، التي تشرف على الموت. كيشتش ظل طويلا ضد الكذب. أكثر من إيمانه بأي شيء، فهو كان يأمل في إيجاد حقيقته قبل أن تطحن ملكاته على القديسة. إنه لا يثق محالينوف، ولكنه عمو الحقيقة أيضا ... إن كلمات البليطة يأناله المكذبة تحصد دينا طاعنا يسلط في سفوف وتعمدة شديدة الإقذاع العام. ولذلك كلماته هي التي تعطي المزاج العام للمسرحية بعد فتح الستار.

القنان العمل - هي نحو الأربعين من عمره - لا تدري حجم موهبته، ربما لا يزيد على كومبارس مسرحي. ذكرته قد نأكلت. أصبح ينسى أشهر الأنوار التي يدعي أنه يقوم بأدائها. دعاؤه تشويث الكحول من شدة إيمانه على الظلم. يحاول التخلص من هذا الإدمان من دون جدوى. فقد تمكن منه الظلم فأصبح أسير وعبيد الطبع حتى اقترش أنسجته. ولم يعد هناك أمل في شفائه. ينتشر الموت، هذا كل ما نعرفه عنه. ويحبها حياة التشرد. لا نعرف شيئا عن طموحاته وكيف ولماذا أصبح مدمنا، غير أنه بعد فشله في مقاومة الظلم نخلص من حياته بالانتحار.

هناك مكان مهم ضمن شخصيات الحضيض يحتله القس ابن القس «بيل»، نكاد لا نلتقي في المسرحية شخصية تقابل التبولات لوكا بعدم الثقة. منكما كان يفعل معه بيل «قل أيها العجوز لماذا تكذب دائما»، «فشار كيهو ... يعني خرافات طريفة؟ دائما ما يقسم». أنا أبحت عن تعزيتي في سرقة الآخرين. أما حياة الشرف فملا تقيدي؟ أنا لا أؤمن بأي ضمير. الأقتل إن يعيش الإنسان. لا بد أن يعيش. أنا أستطيع أن أحترم نفسي (١٧).

(١٦) لقد مات جوركي داخل الراوي ومن قبله تشيخوف وكان البيل مريضا وحليفا ينجت الآخرين من الشعب الروسي القوي. ولهذا حظيت أعمال جوركي القصصية بشخصيات تروى وتصور بالبيل (أحمد محمد عطية)، ص ٢٩.

قد لا يعتمد جوركي بهذا أن يقول: إن بيل دائما ما يبحث على الاحترام، ولكنه تحدث أقل الأحوال تأثيرا يشعر باحتقار عمله بروحه المحترقة. إنه من الصعب أن يتغير داخليا. لقد سبق لجوركي أن وضع في رواية الأم شبيه بيل (ابن اللص) فيسوفوستشيكو (Woswostschikow)، ذلك الذي أصبح يحترق من خلال العمل أمام الآخرين وأمام نفسه.

وبيل من الشخصيات البارزة في هذه المسرحية، وهو من الشخصيات المعيرة، ربما لأنه تائه لا يذري السبيل إلى الخلاص مما هو فيه؟ مندفع بقوده تهبزه أحياتا إلى حد القتل، يظهر أحياتا عنادا ومكرا في معاوراته مع لوكا، وأحياتا أخرى يهبط إلى السذاجة، ويتصرف مع ناتاشا تصرفات تم عن صبيانية... قدم بيل عرضه لناتاشا في الفصل الأول بطريقة تمثيلية ركيكة، بطريقة تقطع الكلمات الهزلية، يحاول أن يظهر لها عدم خوفه من الموت.

بيل: «حقيقة أنا لا أعاب الموت أريد أن أموت في هذا الوضع، خذي هذه المسكين والطعني بها في قلبه»⁽³¹⁾، وفي الفصل الثالث يطالبها بأن تقوده باسم آخر، غير اسم اللص.

الواقع أن بيل كان يمشي إلى هدف، يبحث عن أرض ذهبية، تحدث لوكا معه ومع ناتاشا ليذهبها معا إلى سيبيريا، حيث يجد هناك حريته وبهذا حياة جديدة، ولكن بيل الذي كان في البداية يعارض لوكا، نجده يستعذب الحديث معه.

لوكا، سيبيريا مكان جميل، أرض جميلة.

بيل، قل لي أيها المعجزة! لماذا تكذب دائما؟

1- من رأيك أن هناك مكانا جميلا؟ أم لا أيضا جميل

بيل يفعل وفق ما يعفيه عليه تفكيره المحدود في فوضوية لا تجعل في طياتها فقط القوة، ولكن أيضا على نحو ما التصق، مثل معاوراته الراديكالية الخالصة، الشرف والضمير؟ بيل، لم نحتاجون إلى الشرف والضمير؟ لا نستطيعون أن نرتدوه بدلا من الأذى المشوية، عندما نتجهزون من البرد في الشتاء، نحتاج إلى الشرف والضمير أصعب السلطة والقوة⁽³²⁾.

بيل: (...)

لوكا: (...)

بيل، سانتين يقول: كل إنسان يريد من جاره أن يكون له ضمير ولكن بالنسبة إلى نفسه فهو شيء غير مرغوب⁽³³⁾.

1- ربما كنت لعا، لأنه لا يوجد أحد يريد أن يناديني باسم آخر غير اللص، هل تسمحيني أنت بشيء آخر يا ناتاشا الآن؟⁽³⁴⁾

وبيل أو «اللس ابن اللص» كما يلقب الناس أن ينادوه. ولد لعا، لكن بداخله نبلا كبيرا، ربما لأنه يبحث عن الخلاص من ممارسة الشر، كما أنه واضح وصريح، الشرطي «إبرام ميديفيدوف» (50 عاما) يلغض عينيه عنه مرغمعا، لأنه يعلم أن الذي يروج له

الضيوف وأبطال يوم زوجة اليوم

بضاعته المسروقة هو صاحب اللك وكان صهبره. وهو على علاقة غير شرعية بـ زوجة صاحب اللك الـتين كوستليوف (٥٥ عاماً). وأغلب الظن أن كوستليوف يعلم بهذه العلاقة ويقطع الطرف عنها. لأسباب متعددة: أولاً هو يكبر زوجته (فاسيليوسا) بثمان وعشرين سنة. ثانياً وهو الأهم أنه رجل بلا قيم. كل ما يهمه هو جمع المال بأي طريقة. فهو على رغم ثرائه على استعداد لعمل أي شيء في سبيل الحصول على المال. إنه جشع بشعري للسروقات من بيل. ولا يتورع من استئراف ما بقي لسكان الحضيض من نقود. حتى أنه يرفع قبعة الإيجار بلا مناسبة. كما أنه لا يتميز كثيراً عن زوجته الشابة فاسيليوسا (٣٦ عاماً). فهي الأمرى عنيفة وصولية تتمتع بقدرة كوبر من المكيفلية. لا تدري تعديدا الظروف التي جعلتها ترتبط بهذا الرجل الجشع. إنها تستغل علاقتها باللعن بيل وتعرضه على قتل زوجها على نعم في بحريتها والثروة معا. لكنها تصاب بغربة أمل عندما يعشق اللعن شقيقها ناتاشا (٢٠ عاماً). في الوقت الذي يزهد بها بيل. ولا يرغب في خلاصها. وأنه يصارحها بأن قلبه قد تحول عنها فيعيش سوابها ويمن جنونها وتوسع شقيقتها ضريبا مبرحا. وتعتقد معه صفة أن تسمح له بأن يعطش شقيقها على أن يخلصها من زوجها. فلا يوافقها على هذا الحل أيضا. فتستأمل قضيا وتحاول أن تثق من شقيقتها بالحزن. ومن جانب أن يخلصها من تعذيب شقيقتها زوجها نصف المندوع. وهي محاولة بيل يخلصها من أيديهم فتطرد الظروف أن يوجه إلى كوستليوف لكلمة... فيسقط على الأرض ويقطع منها الزرع والعياء. ومن عجب أن ناتاشا التي ارتكبت الجريمة من أجلها. تصورت أن الجريمة مدبرة بين بيل وشقيقتها. في الفصل الثالث (الشاهد الثالث) صرحت ناتاشا وقالت: إنهما قد اتفقا معا. لقد عرضت لقتل زوجها. لقد كان ينف في طريقهما. وأنا أيضا كنت أطف في طريقهما (٣١).

ناتاشا صورها جوركي شخصية مرعوية خائفة بشكل عام. مترددة نافهة. متناقضة. سلبية. وأسلتها التي ترددها يبقى على الأقل بلا تفكير. جوفاء. الشخصيات التي تتحدث إليها دائما ما يسقطون عليها. حديثها صيغاتي لا يمس الواقع. فهي لا تتلمع بنظرة واقعية إلى الأمور. لا تثق بنفسها ولا بأحد. وهي تعترف بهذا صراحة. لا تستطيع أن تعدد مواقفها ولا حتى مشاعرها تجاه الآخرين.

ناتاشا: أنا لا أثق بنفسي. كلام كلام. أنا لا أصدق كل ما يقوله الناس. على كل حال أنا لا أحبك. عندما يحب الإنسان شخصا. لا يرى عيوب محبوبه. وأنا أرى بعضا من عيوبك (٣٢). ناتاشا مرعوية. ليس لها موقف ثابت. تتأرجح دائما بين الأقوال والأفعال. تردد أسئلة جوفاء بلا تفكير أو هدف. مرة تقول له لا أحبك. ولا تثق بأحد. ومرة أخرى تنذره بأنه إن ضربها مستقبلا مرة واحدة فستكون الأخيرة.

تاتاشا: «أحبانا تزوج لي جدا، ولكن هي أحيان أخرى أجديني أبيض وورثتك»⁽³⁷⁾.

وتكرر وتؤكد: «لا أجد طريقا آخر لي. أعرف هذا، لقد فكرت مليا في ذلك، ولكن أنا ... لا أثق في أحد ... لا أرى مخرجنا من هنا»⁽³⁸⁾.

تاتاشا: «إن أنت ضربي مرة واحدة أو ضايقتني فسأكون بالنسبة إلي المرة الأخيرة ... إما أن أضرب نفسي وإما ...»⁽³⁹⁾.

ويبقى مستقبل تاتاشا مفتوحا، خالقة بوجه عام، ليس لديها خبرة في الحياة، وفكراتها من اثبت انتقلت إليها عن طريق الحضرة أنا التي تركت فيها انطباعاتا عجزها عن الموت.

في كل الأحوال هي كائن مرعوب سلبى. عندما رأت أنا اكتفت بهذا التعليق: تاتاشا: (هي منتصف الحجرة، نفسها) «أنا أيضا سوف أخفي ذات مرة»⁽⁴⁰⁾.

أما شقيقتها فاسيليسا فهي بملابسها الإنسانية القوية العنيفة، وبأنايتها الهائلة، لا تكثر للمواطن ولا تقيم لها وزنا، فهي لا تحب بيل ولكنها كانت ترى فيه الوسيلة لخلاصها من كوستيلوف، وذلك كان أملا وحلها. كانت هذه خطتها للتخلص من الرجل غير المرغوب فيه وغير المناسب، ولكنها من أجل هدفها سوف تزج بيل وتاتاشا نحو الفساد، ونحن نشعر بوجودها وبقوتها وبخطتها على مجرى الأحداث دائما خلف الكواليس، في حالة حضورها أو عدم حضورها، فإن تأثيرها موجود باستمرار، فهي بالتحديد محرك الأحداث في السرحية. وراي بيل فيها أنها لا تعمل إلا من أجل المال فقط وانطاعتها وأمراتها نحو الفساد. هي تشعر بأنها ضعيفة، شابة تزوج من رجل يقين لظهور لا تحبها، كاتم بطن أنفاسها. تشعر معه بأنها سجين معذبة، ولذلك فهي تنظم برود أعمال عنيفة، إنها تقصد الآخرين، ولكنها أفضيت من قبل، وهي ترد ما أفسدها فيها المجتمع⁽⁴¹⁾.

وشخصية كوستيلوف وزوجته وشقيقتها ليسوا من سكان الحضيض، وإن ما يجمعهم بأصحاب الحضيض هو الانحدار والانحطاط الأخلاقي العام الذي يهيمن على البيئة الروسية في تلك الفترة، فكلمهم سقطوا في هذا المستنقع الأخلاقي.

كباشنيا، بالغة الكعك المتجولة، طيبة القلب لكنها سليطة اللسان، ربما تنحني نفسها في هذا الحضيض، جاءت تسكن إحدى زوايا الهدروم بعد أن مات زوجها الأول، وكما يبدو أنها مرت بتجربة مريرة في زواجها، ولذلك شعرت بالارتياح كبير بعد أن مات زوجها، فقد شعرت بالحرية، إلا أن جحيم التشرد جعلها تقبل الزواج من الشرطي ميدهيديف الذي آمن الخمر والقمار بعد زواجه منها. ظهرت في الفصلين الأول والرابع، تبدو كأمراة سوفية، بالغة متجولة، هي البداية كانت تحمي رأسها من فكرة الزواج من الشرطي ميدهيديف - حال فاسيليسا - وهي النهاية ارتبطت به، وقد أصبح هو المسؤول عن الملجأ بعد موت كوستيلوف.

بينوف: بائع القبعات، سكير، لكن جوركي كثيرا ما يستخدمه يوقا له، خاصة فيما يتعلق بالآراء، الفلسفية، ويتناوب معه في هذه المهمة «ساتين». تلك الشخصية التي استلزم جوركي بعضها من حياته وأسبغه عليها، خاصة ما كان يعانيه جوركي في طفولته، حيث كان يشعر جوركي في تلك المرحلة كمن ولد في معركة لا تنتهي لا يعرف من ولماذا يضرب البعض الآخر، طبيب، مئامة، قنامة، وحشية، جوع، قهر، مرض، لصوصية، سرقة، انتحار، الكلى يتعرج بالكل، يضرب أحدهم الآخر أحيانا حتى الموت من دون سبب معروف، هذه الصور ظلت تتخبط طفولة جوركي إلى أن شب عن الطوق، وأطلقها ساتين. لقد أدان ساتين لوكا باعتباره الذي أحدث كل هذه التغيرات في المكان.

ساتين: «صاحب الرأس الأشيب هو الذي صنع كل هذا التمرد هذا، إنه لم يستطع، لقد أثر فيه لوكا أيضا. أيقظ فيه الفكر النائم ونقى روحه ومشاعره، ساتين، لقد أثر في، مثل الحامض في القديم، عملة قذرة.

ويرى (أي، يوهانوف) «Jefremov»، أن البارون ليس سيئا مثل الآخرين، بل الأسوأ هو بينوف، جاء ذلك من خلال حديثه مع جوركي سنة ١٩٢٩. وتولى وضع ملاحظات المؤلف عن بينوف في عرض المسرحية في مسرح الفن الذي كان عظيمًا. جاء في هذه الملاحظات «إن شخصية بينوف قد فهمت خطأ من القاص حين الرأس» - لم يفهم الرد أنه كان خبيثا ومناظرا ظاهريا، فاجرا، شيطانيا. في بداية الفصل الثالث، عندما يكون في حالة إغلافة يبدو عابسا مكشورا، في الفصل الرابع، عندما كان (مناظرا بجندة الإنسان) مرحا، كان يجب أن يكون على العكس في بداية الفصل الثالث.

وفي المشهد الأخير يبدو جادا، لأنه عندما كان سكران يرى إنسانا شبيها ويشكر في أقدار الآخرين. وبينوف على العكس من البارون، لأن البارون عندما لا يكون تحت تأثير الخمر يصبح إنسانا.

اليوشكا: مولع بإذاعة أسرار الناس والشائعات، يعمل إسكافيا ويهوى العزف على الأكورديون (Harmosika). لقد اعتقد بعض النقاد أنها مجرد شخصية زخرفية يمكن حذفها. والحقيقة أن شخصية الشاب صانع الأحذية اليوشكا ليست مجرد شخصية لاستكمال لوحة البيئة في مسرحية الحضيض، وبالتالي ليس من السهل حذفها، لأنها تظهر الطرق الملتفة المتاحة أمام سكان الحضيض للمتمرد على وضعهم غير الإنساني. فهو ليس شخصية بكانية، غير شكاه مثل كليهشتر، ولكن تمرد لا ينطلق من احتياجاته الشخصية، بل على كل الوضع الطام، إنه يصرخ: «إذا كان رئيسي يشخط في، فمن هو الرئيس؟ مجرد سوء تفاهلهم». في الفصل الرابع ظهر مهدها، ويشعر بدنه جانعا، ولكن بلا رئيس، لقد أصبح حرا، ومن دون أن يعلم أنه إذا ترك رئيسه فإن عالم الأسماك سيظل قائما، ولكن ما يهمنا في هذا أن اليوشكا يات بكرة هذا العالم الذي أهان كرامته الإنسانية، هذا الإحساس يعطي درامية الشخصية

معنى اجتماعيا عميقا. هذه الأهمية لبوشكا لم تُفهم مباشرة من قبل النقاد وصروا عليها مرور الكرام. لم تُلقت انتباههم بمن. في ذلك النقاد الروس الذي علقوا على المسرحية في أثناء عرضها ويعدّون. بينما فسرت الشخصية على أنها شخصية متكاملة للوحة البيئة وتشكل كوميدي. كما أن صداعه مع لوكا أوضح أنه يستعصي على لوكا إقناعه، ولا يجد إلى ذلك سبيلا. ولذلك وجد لوكا متعصّرها وغير اجتماعي. لوكا الذي يتصور أنه يحمل لكل واحد العصا المسرحية التي بها الإقناع المسرحي. إنه يرغب في مساعدة كل شخص بالسعادة الوهمية، لأنه لا يؤمن بجسدي الحقيقة في الحياة.

إن لم تكن شخصية الشاب صانع الأحذية، شخصية زائد، ولم يقتصر دورها على إعطاء الإطار البيئي فقط. فهو لم يكن في الفصل الأول من سكان بنزوم كوستيلوف. ولكنه جاء فقط للزيارة. وهو من الشخصيات التي لم تدع لوكا ينفذ معه هذه المهمة. أي مواساة يمكن أن يعطيها لوكا له. فهو لا يتطلع لشيء. وقد كرر صرخته: «لا شيء أريد منكم».

لوكا بين فلسفة الذبح والحقيقة

دارت مناقشات كثيرة حول لوكا بعد ظهور الحضيفين، ماذا في لوكا كواصل يدعو إلى الحب والتسامح. هل يشفي الحل أو هو مجرد مطاوع دجال؟ من هو لوكا؟ (الأسئلة التي يطرحها من أين أتت؟ ما هدفه؟

لوكا صوره جوركي إسماعيل شطاعا، بدم لكل شخص أسئلة تجريئة كي يتخلص منه. طرح جوركي سؤالا حول لوكا، ولكنه لم يجب عنه: لماذا يكتب لوكا؟ ما الدافع وراء كذبه؟ ما الفائدة التي تعود عليه؟ كلها أسئلة تركها بلا إجابة. فهل كان لوكا نموذجاً للمواسي الذي يحجب الحقيقة عن الناس رحمة بهم؟

قبل أن نشرع في جولتنا للتعرف على شخصية لوكا وجوانبها المختلفة، علينا أن نتوقف قليلا أمام جذورها الدرامية، فمن الناحية الفنية يوجد لهذه الشخصية أصل درامي معروف عند الكاتب النرويجي هنريك إبسن، (١٨٢٨ - ١٩٠٦)، في رائعته مسرحية «البطة البرية»، التي كتبها (١٨٨٥)، إلا أن جوركي أكسبها سحرا وثقلا غير معهودين في شخصية الطبيب رانج عند إبسن. كان رانج يسعى أكاذيب الحياة حتى يستطيع الناس تقبل واقعهم المرير. كان يعطي كل شخصية بائسة محيطا آملا كاذبا في الحياة ويوهبها بسبب خارجي هو الذي يعوق مسارها، وليس لعجز الشخصية وفقرها من كل موهبة. فهذا جالماز عاتل من أي موهبة، كسول، أوهمه بأنه مندور لخدمة الإنسانية، بأنه يستطيع أن يقوم باختراع كبير يخدم فيه البشرية، وبهذا تسترد الأسرة شرفها الضائع وسمعتها، كما يمكن حيث أن برندي والده بزلة العسكرية كنوع من التكريم. وكذلك صنع للأب غابة صغيرة عبارة عن «عشة» يربى فيها الدجاج والأرانب، وأقنعه بأنه يستطيع أن يمارس هواية الصيد عوضا

التحيز وأخطاء جورج كليم

من الغاية التي كان يستهدف فيها الأدبية سابقا، كما أوهم مولفك، «طالب اللاهوت السابق - بأن عشرينا هو المسؤول عن احتشائه للخطر، واضح أن هذه الشخصية استولت على لب جوركي فتسخطها في شخصية لوكا، وهي سمة غريبة في الأدب الدرامي الروسي، فكما كان تشيخوف يريد أن يسخر من بعض شخصياته، سواء في «الخال قاتيا» أو «طائر البحر»، نجد أنفسنا نتعاطف معها، بل ونصل أحيانا إلى عكس تصوراتها تماما، كذلك جوركي أراد أن يسخر من شخصية لوكا، على أنها نموذج للزيف والدجل باسم الدين، نجدنا نتعاطف جدا مع هذه الشخصية ونعجب بها، إنه لم يكن يتاجر بالأسانيذ ولم يستثمرها لمصالحه الشخصية، ولم يكن من ورائها أدنى مكسب، بل إن موافقه سببت له كثيرا من التعاطف، وكان في غنى عن هذه التعاطف، خصوصا في ظروفه الصعبة هذه، كما أن جوركي قد اكتسب هذه الشخصية سعرا خاصا بهالة الفروض التي رسمها حول الشخصية، هل هو رجل دين؟ أو سلسة؟ أو هو يتبع مذهبا إنسانيا مائة لكفي آراء رجلا مسيحيها مخلصا، يحاول أن ينشر مبادئ السماحة والحب، كشعاره، لا تحاول أن تؤذي جارك»، ربما يرى جوركي على المستوى الشخصي أنها حلول غير عقلية وأنها نوع من الدجل، على الرغم من حبه المسيحي العالي الذي غرسه فيه جدته، ولو كان قد تعامل مع شخصيات لها حقيقة ظاهرة يتفق فيها كل أهل البروق، ومن القنوط والإحباط وعدم إحساس المجتمع بهم، بل إن المجتمع قد استغلهم من أساليبهم فهو حتى لا يذروهم في قائمة المجرمين، أما والنج فيحكم كونه طيبا قد وجد نفسه أقام حالات فردية، يعاني أصحابها مشكلات نفسية، مولفك يداني مشكلات أخلاقية بإدمانه للخمر مع أنه رجل دين، وكذلك جالار الذي يتعنت بانانية عالية وخمول في نشاطه العقلي ويحيل الأمور على الظروف، ولجست له الرغبة في تغيير واقعه بصورة جادة، ووالده أكدال رجل يتمتع بطفلة شديدة استغلتها شريكه ويرل، إذن الطرق الجوهرية بين هذه الشخصيات أنها صنعت واقعا، أو على الأقل أسهمت في صنع واقعا، وهي في كل الأحوال حالات فردية، استثنائية، وهذا الاستثناء هو الذي عمل منها شخصيات درامية، أما أصعب لوكا فهم أتلز ضغط عليهم المجتمع بكل قوته حتى أنزلهم أحط الدرجات، ومن هنا تأتي صعوبة دور لوكا، فهي مهمة لا يضطلع بها غير الأنبياء أو النواز، لأنه لا يتعامل مع مشاكل فردية وإنما يتعامل مع نظام سياسي، وهو فوق قدرات فرد بسيط، لا يملك إلا رأسه، ومن هنا ترفض قيمة المبادئ التي ترك آثارها على شخصياته، حتى لو كانت محدودة من ناحية الكم، فكان لا يملك غير المواصلات والتسبيحة والهدوء، وكل هذه الأمور اعتبرها جوركي نقائص وديلاً، فمادام كان يملك لوكا ألما غير أن يتعرض إلى الله كي يبحث تلك المراتب المصدرة سلاك الموت لكي يرحمها مما هي فيه، ويكون منقادا رحيما لها من جحيم البشر، لكن هذا التلج يحكم انتمائه العاطفي ومكانته العلمية

والاجتماعية عند حثالة الناس الذين لا يمتثلون بالأخلاق ويعتبرون الضمير والشرف من كماليات الأثرياء. أما هم فليسوا في حاجة إلى هذه القيم. إذن كيف تسلل إلى داخل قلوبهم وتوسلهم وترك بصماته على نفوسهم؟

لم يكن إذن رجلاً سلبياً أو نظرياً يعطي أملاً وهمية فحسب، وإنما كان يمدد النصائح ويصر عليها ويتدخل في الوقت المناسب وينسحب أيضاً في الوقت المناسب. فهو يعرف متى يكر ومتى يفر. ولراء حنوناً يفاض الشاعر، فيه أنوار ويمنع بلافة وذلاقة لسان وذكاء يقبه الوقوع في مصيدة الشرطة، يعرف من يهاجم ولماذا ومتى يتخلص من الموقف بأشمانة هائلة أو دعاء طيب. لم يؤد أحداً وإنما على العكس كان عطاها مع كل الضعفاء والبسطاء، لازم أتا وقت احتضارها وأخذ يواسيها ويعنيها بحياة أخرى أفضل وأطيب وأرحم. فهو لم يسأل عليها عملية انتقالها إلى العالم الآخر فحسب، بل حبيبها في لقاء ربيها وحسن الجزاء الذي يعوضها عن عذاب الدنيا ومعني الشقاء والحرمات، لقد كان يسلمها بالتسمية إلى أنا التي تأمل في أرض موعودة تعوضها عن المشقة والألم الأرضي. لقد أتياها أن الموت هو الراحة، حيث توجد أرض لا ظلم فيها، هي المثلها. فقد كان يمد كل واحد منهم بعالم جميل يشفي أمراضه وأوجاعه، صور للمثل المصور أن هناك بلداً يمكن أن يشفي فيها الإنسان من الإيمان. أين هي وماذا تعني؟ لم يذكر له شيئاً. ولكنكم أليسوا يشعرون بأن قطع عن الإعلان بمرحلة أولى.

صعد لناسيتها أحلامها - أحلام الجنة - التي تسقيها من الشمس التي تنفذ بها في يومها. الوحيد الذي صور لها أنه يأخذها على أنها حقيقة. تمنح يبل بالذهاب إلى سبيلها على أنها الجنة، بالرغم من أنها مكان يرسلون إليه المجرمين كنوع من العقوبة، ومع ذلك صورها له على أنها الأرض الذهبية: أرض الأحلام.

في الفصل الرابع لا تعود الحيوية بالدرجة الأولى إلى البيلودراما، ولكن قبل كل شيء تعتمد على الشخصية الغريبة التي ظهرت في الفصل الأول. لوكان ذلك للشخص الذي بلا جواز مرور، وفي أثناء سحب وضجة الضرب الميت اختفى مرة أخرى، ذلك المجهول الذي توكل على عصا، يعمل جراباً وعلاية شاي وإبريقاً للشاي. لقد كان تأثيره أكثر بكثير من البيلودراما الممتدة في انتحار المثل. لم يؤثر من خلال أفعاله، ولكن من خلال كلامه، بالتأكيد كان لوكان تأثير ضئيل جداً في شخصيات دراما الفيرة والحب بين فانسيلينا وبيبل وناتاشا كوستيلوف، والملاحظ هنا أن جوركي وضع مسافة بينه وبين منيعه منذ فترة مبكرة⁽¹⁾. لذلك نراه قد ناصيه العداء، وحاول أن يؤكد الجوانب السلبية فيه. حتى إن أرواح هذه قد تركت أثراً غير طيب في بعض النقاد.

هنا أحد اللقاءات مع جريدة بطرسبرج قال جوركي، إن السؤال الذي كان يتعلل أن يطرحه في مسرحية التحريض هو «ما الأفضل، الحقيقة أم الموازنة ما الأكثر هادئة؟ هل يسمح للإنسان بأن يسوق مواساته إلى أبعد الحدود، بحيث يكتب الإيمان، منكما فعل لوكان؟».

التحقيق وأبطال جوركي الابد

وحاول جوركي أن يجيب عن هذا السؤال عن طريق الطبيعة النفسية لشخصياته التي جعلها تطرح أسئلة فلسفية عامة. لقد كان لوكا بالنسبة إلى جوركي في ذلك الوقت شكلاً غريباً مثقوكاً فيه. يجري الحديث سهلاً على لسانه في سلامة ويسر. يجري على لسانه استعسان تافه، عزاء وهمي، صدافة خالية من محتواها، سهولة على الشفاء، صعوبة على التقيد. ويدل على ذلك بداية ظهوره على المسرح (تشارك سعيد، أنها الناس الطيبون، إنه ينام الناس بالتحية، يخضوع وتواضع شديدين، ويعارضه يتوف في خفة وهداء: لقد كنا كذلك ذات يوم فيما مضى. وخطبة الوعظ لا تهب الأمان الوضعية. إن لوكا يتمتع برفقة والطف، وبراعة لسان وخفة ظل وكيف بها رسالته العامة للإنسانية، لكل الواقف للباحثين عن النصيحة. قد أثر ذلك في سكان الحضيض.

لوكا يحترم عقيدة كل فرد، ولكنه يبحث أيضاً عن عقيدة توفيق، تفدي الأمل في البحث عن أرض يعتقد في وجودها، أرض أفضل، أرض ذهبية، إنه يبحث عن عقيدة في الأرض الموعودة، الأرض الذهبية.

نصح بيل بالذهاب إلى سيبيريا التي كانت في حقيقتها أحد الأماكن التي يرسلون إليها الناس كمعقاب، سوزها لوكا له على أنها الأرض الذهبية، أرض الأحلام. هكذا أشياء غير محددة وعقيدة غريبة، إنه بعد بالبحث في الآخرة بأشياء غير محددة، وغير ثابتة. بالنسبة إلى سكان الحضيض يمثل لهم الجانب الآخر، ويرغب في أن يجعلهم يعتقدون فيه. لوكا متواضع متواضع، ولكنه يتجاوز الواقع، فهو يذهب بعيداً جداً، إنه يحكي في الفصل الثالث قصة رجل يؤمن بوجود المدينة الفاضلة، أرض العدالة. وسأل أحد العلماء عن مكان هذه الأرض، وأين تقع، «أرجو أن تخبروني أين تقع المدينة الفاضلة وكيف أصل إليها»، فأخرج العالم كفيه وغرائظه وبحث وتعب وقال له: «ليس لها وجود على الأرض»، فأخذ يضرب العالم وأوسعه ضرباً، ثم ذهب إلى بيته وخلق نفسه (1).

هذه القصة يستخدمها لوكا ليثبت أن الحقيقة ليست دائماً جيدة للإنسان. ويعلن لوكا، أنه سوف يرحل في أسرع وقت إلى روسيا الصغرى (أوكرانيا)، لأنه سمع عن جماعة دينية جديدة هناك، يريد أن يتصرف عليها، إن لوكا اختفى لأن هاسيلبوسا وكوستليوف هدداء، ولأن ميدهيديف سأل عن جواز مروره. إن لوكا، ذلك المشرود الذي لا يملك من الدنيا إلا قفياً كبيراً ونعسا يتوكل عليها وجرايا به غلالة شاي وإبريق، يجوب المدن بلا جواز، وكما ظهر فجأة بلا مقدمات، اختفى فجأة في أثناء المسحوب وضجة الضرب المبعث، هكذا المسحوب فجأة بعد أن ترك تأثيراً كبيراً في الشخصيات والأحداث أكثر من تأثير الميلودراما، فهل النهاية التيلودرامية للمسرحية التجهت ضد موقفه أو أبهته؟

التمثال في الفصل الثالث، فظهور بآته ظل صائماً عن الخمر وبكتسه الشوارع، هكذا كان يكتسب قوته، لقد استغلّت الروم ... كتبت الشوارع. ولم أشرب كأساً واحدة^{١٢٥}. وتذكر في الفصل الرابع بعض الأشعار التي كان الكحول قد أفساد إياها. ويهبط من فوق القرن ويطلب من القترني أن يمسلي من أجله، وأن يدعو له، ويوجه نحو اللصبة ويصوب لنفسه كأساً، الآن أنا ذاهب^{١٢٦}. ونفهم هنا أنه ذاهب إلى مدينة الشفاء. تلك المدينة التي أخبره عنها لوكا، بينما هو قد شقّق نفسه بالخارج. كما أعلن البارون في ختام الفصل الرابع، لأن اعتقاده أو إرادته لم تتم طويلاً، هل لأنه اكتشف العزاء الكلاب لوكا؟

بعد حوالي عشر سنوات من كتابة «الحضيض» كتب جوركي في مناسبة ذكرى الكاتب والأخلاق الكبري لهو تولستوى (١٨٦٨ - ١٩١٠): لقد مات بعد آخر رحلة حجاج له. لم يكن سعيداً، لقد أعطى الإنسان الاهتمام الكثير من فيلي كرمه. مثلاً يعطي المرء شعباً، كل الوعاظ الروس ... كانوا أناساً بارزين، تنقصهم الحيوية، الإيمان الحي. عندما صنعت شخصية لوكا في الحضيض أردت على الفور أن أصف ذلك الرجل العجوز الذي يجب بهراة عن كل شيء، ولكن لا يجعل الإنسان عليه أهمية، ولكن الذي لا يستطيع أن يمس الموضوعات الإنسانية، إنه يكتمهم بحقيقة عزله لهم، ولكن فقط لكي يتكلم في هدوئه. كل واحد هؤلاء الرجال القريب ما يكون إلى الصداقة التي يطمونها بكارهية توفيقاً. تولستوي نفسه لم يجد في لوكا - حسب شهادة جوركي - أي ميل أو عطف إلى الإنسان لا يعتمد في حياته وطريقه وجوده^{١٢٧}.

ونحن لا نعرف عن ماضي لوكا غير القدر اليسير، ونجدد يتحاشى الكلام دائماً عن ماضيه. هل أننا نصيدنا الإشارات الفردية، ربما قد تهدينا إلى تصور مقبول، لوكا ليس معه أوراق رسمية، لقد كان في سبيلها، كان له نظرة ذات مغزى في مجهوداته في تحاشي إجابة أسئلة بيل - إذا كان لم يرتكب خطأ ما، فهذا يعني - إذا لم يرتكب جريمة ما أننا لا ندرى عما إذا كان لوكا قد اقترب شيئاً من هذا في حياته، ولكننا نعلم تماماً من إحدى ذكرياته الوحيدة - أنه في حياته السابقة كان شيئاً آخر غير الطهارة، بكلمات أخرى بين لوكا الآن، العصور والواعظ الورع المتسامح. ولوكا - من قبل - الذي أخذ كل شيء من الحياة، كان لا بد أن يتكيف بعض الشيء مع الأوضاع الجديدة ويغير من سلوكاته الشططية، وسنحاول هنا من خلال تتبعنا للبعد والإشارات أن نستنبط ماضي لوكا وسيناريو مجيئه إلى النلقا القليلي.

لوكا: «لأن الحياة أخذت شكل بطني بعضه لذلك أنا حنون»^{١٢٨}.

هذه الكلمات قالها ويصاحبها ضحكة في نهاية الفصل الأول. إنها لا توضح فقط هذا التحنو عند لوكا، ولكنها توضح كيانه كله. لقد جاء جوركي بلوكا هذا إلى حضيض كوستلوف وجعله في مواجهة مع مكانه. لقد جاء بدعوة الإيمان، وقيمة فلسفة لوكا تتبع من خلال هذا النشاط من خلال إيمانيته للحياة في ظل هذه الأحوال الراضة، لوكا يبدو بالنسبة إلى كل

الشخصيات لقزا. وهو إحدى الوسائل الدرامية المهمة في أعمال جوركي. الكل يوجه إليه الأسئلة بهدف فهم سلوكاته، يتحدّثون فيما بينهم عنه. تشغل مناقشة كاملة عنه في الفصل الأخير بعد اختفائه. يفقد اجتماعا خاصا ليس في جدول أعماله غير نقطة واحدة: من يكون لوكا؟ في دراما أخرى لجوركي «العجوز»، تحاول كل الشخصيات فك لغز العجوز. من الذي جعله يتحدّر إلينا بهذا جادة ومذا يتوي؟

وهي دراما فلسفية أخرى «العملة المزيفة» لتلقي مباشرة بالثنتين من الشخصيات المفردة. ومن خلالهما أصبحت كل الشخصيات في حالة قلق وتوتر وفشل وشغف بمعركة أسرارهما. ولهذا فإن المعنى الدرامي في هذه المسرحية يكمن في الصدام الدرامي المتطور نتيجة مشاركتنا بشكل جماعي مع الشخصيات الكالحة في محاولة فك طلاسم الأفكار الفلسفية التي تظهر في الحركة الدائرة. وإذا حاولنا المشاركة في فهم شخصية لوكا ودوافعه الوجدانية قد جاء إلى نزل كوستليوف بدعوة إلى الإيمان وأصبح كثير من سكان الحظيضي يردد ذلك ^(٢٠).

عندما قال المثل: لقد فشل لأنه فقد الإيمان بنفسه. ودعا لوكا إلى الإيمان. وحاول أن يبع فيه الأمل بإمكان إعادة الحياة فيه. فجعله يعتقد بوجود مسحة تعالج مدعني الطمر بلا مقابل. لقد عمل حساباته على ملج وأحد هو **الاعتقاد** الإنسان في نفسه. مضمون شعوره: «بهذا تؤمن؟ إن هذا ما يوجب».

يرى جوركي أن عقيدة لوكا هي الكذب وأن لوكا مثل الطبيب لكل الأمراض المستعصية، يرى أن واجب الطبيب هو أن يتكتم أسباب المرض بالنسبة إلى المريض، أي يخفي على المريض أسباب أمراضهم. قال لوكا: ليس دائما ما تشفى الروح بالحقيقة. إن لديه اقتناعا بأن البر لا يستطيع أبدا أن يشفى بالحقيقة. وأن الكذب هو الوسيلة للشفاء. إن تعاليم لوكا أسست نفسها على أن الإنسان في الحياة له حقيقة صناعية دخل إليها بلا إرادته. وأنه ليس في الحالة التي توهمه لتفسير حقيقة الحياة. ومن وجهة نظره فإن البشر في الحياة سواسية مسئولو الإرادة. وهي الوقت نفسه يستحقون الشفقة.

لوكا يرى أن الشيء الطيب في الإنسان يتمثل في قدرته على الصبر والتحمل. بينما جوركي يرى أنه يكمن في قدرته على الكفاح ومن ثم يتغير العالم نحو الأفضل. قدرته على تسلق الكواكب وجعل البحار تجري في الصحراء. وقد صور جوركي مرونة وليونة وعطف لوكا على أنها لا تأتي قط من طبيعته. ولكن من خبرة الحياة التي علمته ألا يكافح. وأن يوطن نفسه ويكبتها على هواها. وكل ما يحتاج إليه هو أن يتخلى بالصبر. وهذا ما أخذ يحلمه للآخرين. ولهذا أطلق عليه ساتين أنه مجرد حساب دقيق للأهت.

أراد جوركي التفرقة بين الطيبة والليونة، وأن طيبة لوكا تكمن في نبوته. وهي عملية ضارة جدا بالإنسان. الأسوأ من ذلك أنه يساعد الآخرين ليساعد هو نفسه. إنه يواسي الآخرين

أبيقس هو في حالة روحية هادئة. الطبيعة أصبحت صناعة الهدوء وحرفته. لقد هرب وقت الاحتياج إليه. عندما دعاه سائرين لينضم إليهم كشاهد تخلص من الموقف واختفى. كما يختفي الضباب أمام أشعة الشمس. قد يخدمنا لوكا بسماحته وطيبته ولينماته وحيه للبشر. لكننا عندما نكتشف خداعه ونذالته وسليته فتحول إلى التقيض، ويظهر لنا أنه يلون الكون بالون مزيفة سريعاً ما تزول وتلفح.

قال جوركي: إن الكذب له نغم الشفقة على الإنسان، والحقيقة مطرقة لا يتحمل الإنسان ضرباتها. وبعد ذلك أصبح لطيفة وأقبل فيهم شيئاً طيباً، أقل ما تفعله أنها تعطيهم قطرة وصل. من هنا كانت دعوته للإيمان تفسد الإيمان بالإيمان، وبالتالي ترفض الإيمان بالمعرفة والحلم والحقيقة والكفاح. إن مثل أفكار لوكا هذه لا تطلع الإنسان للكفاح من أجل كرامة الوجود الإنساني. إنها تجرده أكثر وتجعله يواجه الحقيقة المظلمة للعالم القديم بلا حماية⁽¹¹⁾. وأبطال الحضيض إما أن يعتقدوا في الأوهام وإما لا شيء. سائرين هو الوحيد في المسرحية الذي يتأرجح عليه الإيمان فترام يقول: الإنسان يستطيع أن يعتقد أو لا يعتقد ... هذا شأنه إن قسمه لتساعد لكل شيء لا اعتقاده. وعدم اعتقاده من أجل حبه، وحكمته هي الإيمان نفسه هو الذي يدفع الثمن لكل شيء. ولهذا هو حير. واستمر سائرين يقول: على اقرء أن يحترم الإنسان. لا أن يشغل عليه ... لهم من طريق الشفقة. على كل حال إنه يبرهن على أن اعتقاده بالإيمان أقوى بكثير من تعاليم لوكا.

ARCHIVE

http://Archivebeta.Bakhrin.com

هزائم لوكا

توقف النقد طويلاً بعد العرض الأول حول هذه النقطة. كم من الجهد بذله لوكا لكي يهدئ أنا ويصالحها مع الموت إنه أدى فقط إلى ذلك: إنه جعل في أنا رغبة الحياة تقوى. أنا: أنا أريد أن أحيى

فترة وجيزة في الدنيا، فترة وجيزة جداً ... إذا كان لا يوجد هناك عذاب، كنت أستطيع في النهاية أن أصبر قليلاً⁽¹²⁾. هذا لم يكن ما قصد إليه لوكا. إنها أول هزيمة له في المسرحية. وجاء بعد ذلك التمرد الثاني من أنا ضد الموت. إن الهدوء والسكينة في الأخرة غير مضمونين. احتاج لوكا إلى كلمات بيل - يمكن أن يكون صحيحاً، كما يمكن أن يكون خطأ، لكي يعيد إليها الخوف، وهي خوف ماتت أنا أيضاً.

أرابت أنا أن يضرب الصالحة بيته وبعث الموت. لقد قال لها: أصبري قليلاً، لشيء من صدقيني. وأخذ يقص عليها أنه لا يوجد في العالم الآخر غير الراحة والسلام. وأنها سوف تنتهي هناك من عذاباتها إلى الأبد. فهناك يمكن للروح أن ترتاح. لا يستطيع الإنسان أن يوجه القوم إلى لوكا بسبب كلماته لأننا، يمكنك أن تموتي بأمان، بلا خوف. الموت أقول لك، بالنسبة ليها مثل الأم بالنسبة إلى أطفالنا الصغار⁽¹³⁾.

التيقن والاطمئنان في نور دين الهند

ماذا كان يمكن أن يقال لامرأة مثل آنا في ساعتها الأخيرة، بل في لحظاتها الأخيرة، غير ذلك، لقد هدأها على الأقل. لقد بذل مجهودا كبيرا ليهديها، ويجعلها تستقبل الموت بنفس راضية، لقد جعلها في حالة مصالحة مع الموت الذي كانت تتشاه. لقد كانت تمنى أن تحيا قليلا في الحياة من دون عذاب ومعاناة، ولكن جوركي اعتبر هذا ضده، لأنه لا يؤدي إلى تغيير هذا الواقع، بل يعمل على تثبيت واستمراره. وعليها فقط أن تتعلم بالصبر.

أما ناتاشا، فقد أراد لوكا أن يثبت فيها الإيمان بالشيء الذي كانت تعلم به. لقد أراد منها أن تؤمن بأن إنقاذها يرتبط بالشوق واليقين، وإنما الشك يضر بها. وهو خصوصا بالنسبة إلى ناتاشا وغيرها، كان لوكا يحكي الشيء نفسه عن أرض العدالة، مثل رجل اضطره خيرة الحياة إلى أن يتخذ شعارا بأن علم الحياة عبارة عن أكذوبة، هذا الشعور الذي حاول أن يوقع به مستمعيه ويؤكد التأثيرات الضارة للحقيقة وإثبات التأثيرات الوهمية، بينما يرى جوركي أن هذه الشعارات أدت إلى نهيات غير متوقعة، هذا الغش من قبل المعجوز دمر المبني بأكمله.

نجح لوكا في إقناع ناتاشا بأن تؤمن ببول، أن تؤمن بحلمها، أن تؤمن بلوكا، هذا الاعتقاد تعلم عند أول اختبار: ناتاشا، التهمت بول وقامت بحرقه، لأنها كانت بالنسبة إليه قاتلة. وأظهرت محاولتهما فشل الوهم بالحلم الذهني، وفي هذه الأثناء لوكا

لوكا لم يتر المتيقن، وإنما أراد أن يرى أن تعرف الكذب على نفسها، أنها تعرف على حالتها النفسية، وجعلها تعلم بحياة أفضل. وهذا أدى إلى أن تعرف الكذب على نفسها، أنها تعرف على حالتها النفسية، وجعلها حالة الشك بأنها لم تعيش قط. وربما كان هذا معناه بداية نهايتها، عندما دخل البارون ليوافهم نياا لتتحرر العقل وتظهر ناستيا خلف ظهوره وتمشي بخطى نحو القاعة وقد اتسعت عيناه، ربما كانت تفكر في هذا بالضيقة... ولكن النتيجة الواضحة للمواسي الكذاب هي التحيز المتألم.

أيضا كان تأثير لوكا عميقا في كيهشيش، على العكس من المعتاد، لأن كيهشيش في البداية كان لديه استعداد للتزود، وقد هذه السمة في المتألم الهيلي تحت تأثير لوكا، ولكنه عاد فتمرد عليه. أما الهزيمة الكبرى التي مني بها لوكا فقد جاءت من خلال مواقف ساتين. هذا الصراع مثل نفسه بشكل أساسي في الفصل الرابع والشهد الأخير، عندما اختفى لوكا عندما أخذ ساتين يستعصره ويهزأ به، عندما يكرر ساتين كلماته وحركاته، للأسف الشديد حذف كثير من التفاصيل لنور ساتين هذا المشهد الذي يقد فيه ساتين صوت وحركات لوكا. إن التفاصيل لها معنى كبير أدركه ستانيسلافسكي. ولهذا وضع خطوطا تحت هذه الملاحظات المهمة للمعجبين في الفصل الأخير، وقال لهم إذا لم تفهموا مغزى هذا المشهد، فسوف تفتقد المنظور الصحيح، ولن تستطيعوا أن لعبوا الدور بصورة حقيقية. ولكن أخيرا لا يصح أن تفصل البداية عن النهاية، ولا نستطيع أيضا لعب الدور بطريقة صحيحة في الفصل الأخير، إذا لم تفهموا

أن دور لوكا لم ينته في الفصل الثالث ولكن في الرابع¹⁷¹، وهذا يسري خصيصاً على دور ساتين. إن العصب الدرامي المهم للفصل الأخير يتمثل في صراع ساتين مع لوكا. لوكا الذي توحد مع روح ساتين، الذي حرر نفسه منه تدريجياً، بدأ صراع ساتين مع دفاع لوكا. لقد رفضه، وراء دجالاتهم الأكاديمية، كشف قشره واختلاق أكاديميه. هو لا يعتيه أحد ولكنه يظهر بمشاركة الآخرين معاناتهم. في كل لحظة يتقوى بها ساتين من دون أن يدري يقيم هذا الكذب، حتى أكاديمية الشفاعة: أنا أعرف الكذب، أصحاب القلوب الضعيفة أو من يعيشون على حرق الآخرين هم وحدهم الذين يحتاجون إلى الكذب، ... أما الرجل الذي يتولى أمر نفسه، الرجل الذي يعتمد على نفسه والذي لا يمتس دماء الآخرين ... فلما حاججته إلى الكذب؟ الكذب عقيدة العبيد والسادة، أما الصديق فهو ... الرجل الحر. وهكذا استطاع ساتين أن يصل بينه وبين لوكا إنسانياً، بين إيمانه بالإنسان وإيمانه بالصبر والتحمل السليبي.

للسرحية انتهت بانتحار الممثل الذي بعد إحدى ضحايا المؤسسة الأكاديمية للوكا. آخر كلمة قالها ساتين هنا ملاحظته الأخيرة: «لقد أخذت الأغنية هذا الحق». إن هذه العبارة تعطي العديد من الدلالات معناها يأتي بلا شك إذا فهمت على أنها توافق نفسي ينهي سيمفونية التحضين الكاملة. إن كلمات ساتين في نهاية السرحية مملوءة بالألم من أجل الإنسان، وانتهت بالفتن على ضعفه، كل ضعف، ضعف الإنسان الذي انتحى في السرحية. إن جوركي ذاته يعتقد أن السرحية تمثل السيمفونية «المتكاملة» لجوركي البناء السيمفوني هو النموذج الأمثل للعمل الذي يعمل من خلاله المؤلفون فجاء¹⁷² تحول إحدى الحقائق لا يمكن لتشخصيات المعالجة أن تتحدث بالصوت نفسه ولا باللغة نفسها. جوركي كتب أعماله الدرامية المبكرة درامات يمكن مشاركتها موسيقياً، وكذلك التحضين، وهو يعني في كتاباته بالتوافق الموسيقي.

لقد صرح جوركي ذات مرة عام ١٩٠٢ بأن مسرحيته الضعيفة لأنه لم يجد مقابلاً لتشخصية لوكا، وإنما كان ساتين مجرد شخص منغمض ومصاب بهالة عدم رضا وينور في ذلك لوكا¹⁷³. لكن يبدو أن جوركي قد خطرت بباله تلك الأفكار بعد أن كتب المسرحية، ولم يخطر بباله حين كتابتها أن ينيها على طرقي صراع. أو على ثنائية التحضين في أفكار لوكا والقبول عند آخر.

هو لم يشكر في أن يضع أبطاله بعضهم في مواجهة البعض، أو أن يتنازل بعض أبطاله عن أفكارهم، بمعنى أن تقتصر أفكار على أفكار أخرى، لكنه استغرق في محاولة تعميق التناقض بين شخصياته وعدم المصالحة بينهم، من دون أن يضع صداماً حقيقياً بينهم، ولهذا نستخدم بعض الصعوبات في التحضين، من هذه الصعوبات وجود كم من الشخصيات مثل اليوشكا (منحرف الفكر) والآخرين الذين يبدوون لهم علاقة مباشرة بهذا الصراع الفكري الدائر

التيقن واليقين: دور كم الدين

الذي يفجره لوكا. أيضا كوستيفوف، فاسيليوسا، ميديديف لا يشاركون بأي جانب إيجابي في هذا التصادم الفلسفي. في صراع لوكا حول الإقناع الروحي لسكان الحضريين، فيسؤالا، لا لديهم مشكلة الحقيقة والكذب. ولم يدخلوا فيها طرفا، بينما هم يشاركون بتصويب كبير في أحداث المسرحية، ودورهم في مواجهة مع كثير من السكان، دون أن يضع له ندا قويا، وإنما تركه يصول ويهول حول أصحاب الحضريين، يتصيد تقاطع ضعفهم ويشغل إليهم من خلالها. عندما قال الممثل: إنه فشل لأنه يفقد الإيمان بذاته، مما أعطى لوكا سببا في أن يجعله يؤمن بإمكان الميزات الجديد، العلاج من الإدمان، العلاج المجاني للعدوى الكحول. إن ما تؤمن به هو الذي يوجد، لذلك قال للممثل: آمنا، لقد قال هذا للممثل: آنا، وقال ذلك ليبل وتاتاشا وناسيا. لقد دخل في لحظة - اللحظة التي كانت تحدث فيها أنا - كان كل واحد فيهم يحمل فيها نصف شعاره الثاني «هو الذي يوجد». وفي اللحظة نفسها يلق الجميع أمام شيء غامض، ولهذا التكرار، السؤال هو: هل لوكا مخلص للبشر؟ هل هو يعبهم؟ أم هو غير مكثرت بعشقتهم؟ هل يريد أن يقدم لهم شيئا طيبا، أو أنه لا يفكر إلا في هدونه الخاصة الشيء الثابت أن تعزته ومواساته لهم لم تقدم لأصحاب الحضريين شيئا طيبا. لقد جاء لوكا إلى حضريين كوستيفوف بطلب الدعوة إلى الإيمان، لكنه سرورا ما وجد نفسه غير قادر على تغيير سلوكياتهم، كما أن دعوته لم تمنع وقوع الحوادث.

قال ستانيسلافسكي عن الحضريين الفصل الأخير من النتيجة يوديت العجوز، ولهذا لا بد لعل دور لوكا أيضا من أن يفتح نهاية المسرحية أمام تجربة والشخصيات الأخرى التي تلتزم به (11).

والمعالم التربوي الروسي الكبير مكارينكو (Makarenko)، أزعجه نقد جوركي الذاتي لشخصية لوكا. فقد تعرض لذلك في مقاله المعروف «مكسيم جوركي في حياته»، (نشر في المجلة الأتانية «مجلة الفن والأدب» 1968). ومع ذلك وصف لوكا بأنه شكل من أشكال الحد، ويرى أن الشاقض بين حكمته وشعوره الرقيق بالشفقة كبير ومأسوي. ربما تكون ملاحظات مكارينكو يمكن أن يكون قد أوقفها على إحدى الرؤى السلبية لوكا (12). ولكن مما لا شك فيه أنه قد أثر في شخصيات المسرحية، وأو ثابعا شبكة العلاقات الدرامية لوجدناه يتسأل دائما بينها، فإذا نظرنا إلى تصميماتها لوجدناها على النحو التالي.

لقد «تكميلت» الشخصيات الأربع (فاسيليوسا، تاتاشا، بيل، كوستيفوف)، في اليلودراما، الرجال المتشائمون، ناسا وأنا تدعوان إلى التأمل كثيرا أو قليلا - صانع القبعات الذي ارتبط بهم من فترة قصيرة، بنوف، البارون الفهكم الباش فواد ناستيا، الممثل الكبير الذي يبحث عن الأسماء التي نسيها، وساتين للقاصر المثقف الذي فشل في اللعب ويعمل إلى استخدام الكلمات غير المفهومة التي يلوكها المثقفون. وحسب كلامه فقد سبق له أن سجن بسبب قتله رجلا كان على علاقة بأخته.

وتعلم في السجن لعب القمار ، لأنه قتل وغدا في ثورة من ضحيته - سائين استيقظ في الفصل الأول صباحا وهو يجازر سائلا عن الذي ضربه . في الفصل الثاني ، مساء يصرخ قائلا: الموتى لا يسمعون شيئا ، الموتى لا يشعرون ، صبح كيما نشاء الموتى لا يسمعونك - سائين يحاول أن يبعد القتل عن الاعتقاد في وجود مدينة الشفاء ، إنه يظهر في دائرة الاهتمامات الثقافية صراخه الممزق ، صراخه الخارجي له تأثير ضعيف في لوكا ، حتى إنه طسرح مسؤالا على لوكا هل لي ماذا يجب علي أن أفعل الآن؟ ، أما إجابة لوكا فقد عرفت من خلال الأحداث التي قد احدثت في تلك الفترة ، في الفصل الرابع ، بعد اختفاء لوكا وجد فرصته للتهكم على لوكا ، فقد أخذ يتهكم ويعلق بسخرية بأن لوكا هرب كما يهرب المذنب من العدالة - وعندما قدرته فاستبها لوكا ، حيث بحث باعترافها ، بأن لوكا يفهم كل شيء - ضحك سائين وقال ساخرا ، فعلا لقد كان بالنسبة إلى الكثيرين مثل الشرير للأهتيم - وعندما قال التنري ، المجهز كان طيرا ، يحمل القانون في قلبه ، قطع سائين كلامه على الفور بسخرية قائلا: القانون السائد عنده ليس كتابا مقدسا ، ولكن القانون المعمول به في روسيا جميع الأوامر الإدارية التي تطبيق على الجرائم وقانون العقوبات . وهكذا ترى أن قطاعا كبيرا من سكان الحضيض يعرفون كذب لوكا ، ومع ذلك فهم يميلون إليه .

الحلم في الحضيض

في الحضيض يوحى الإيمان دائما كونه أمنية وحلم . حلم بحياة أفضل وإنسان أفضل ، ولكن يولد أحلامون مختلفون والأم مختلفة . الأحلام في الحضيض دائما ما تنحصر في الكذب أو الحياة ، وعندما تكون الحقيقة ، فإن أي حقيقة ، هي حقيقة لنفسها فقط أو حقيقة للجميع ، أما حلم ناناشا فهو شيء آخر ، هي تعلم يظن حقيقي ، تعلم بأن يأتي ذلك الغد بهذا البطل - أي شخص أو يحدث شيء ... ناناشا نفسها تعلم هشاشة الأساس الذي تبني عليه أمنياتها . إنها تؤمن بأن الإنسان يملك بذرة طيبة ، حتى هؤلاء الذين تشاهدهم يوميا ، حتى ذلك اللص بيل الذي من المحتمل أن يستطيع أن ينتزعهما من هذا المكان ويأخذها في مكان ما بعيد .

على خلاف ناناشا يأتي القتل ، فهو لا يعلم بأن شخصا ينقاد ولكن يعلم بأن يتخذ نفسه بنفسه ، إنه ينتظر عملية الانتقال من ذاته ، يعلم بإعادة ميلاده ، إنه يؤمن بذاته ويعلم بأن بعدها مرة أخرى . إنه يمضي وراء طموحاته وحده ، من دون أي كساح من أجل تغيير الحياة ، إذا كان في هذا الاعتقاد في هذه الأمنية ، فكتبة القتل تحمل كثيرا من الحقيقة أكثر من حلم أنا وناناشا وناناشا - وهكذا يوجد في المسرحية أبطال لهم عقيدة مختلفة وأمنية لها رلة أخرى وولع آخر ، وإذا تأملنا كل شخصية ، فإنا سوف نجد أن الشخصيات التي في معارسة الكذب ، غير أن

أحلامها تتعارض، كما أنها تتشابه مع شخصيات قصته الموجودة في مجموعته القصصية «التشرد» التي سماها في النهاية «الكائنات». ولعارض الشخصيات لا يحتاج إلى مجهود، فالإنسان على سبيل المثال لا يستطيع أن يطابق البارون بشخصية كليشتش، لأنهما يتحدران من طبقتين اجتماعيتين مختلفتين، واحد جاء من أعلى الطبقات والآخر من أسفلها، ولكن المهم أن البارون الذي جاء من أعلى طبقة هبط إلى أقصى عمق من الحضيض، أكثر من الآخرين، أصبح شيئا لا يملك شيئا، فلسفته تحقيق التوازن بين الإنسان والحياد، ويتعبير آخر أصبح طفيليا، البارون «لا يستطيع الإنسان أن ينتظر شيئا ... أنا على الأقل لا أنتظر شيئا بعد، بالنسبة إلى ... كل شيء كان موجودا. كل شيء ضاع ... إلى النهاية»^(٣١).

وهكذا كانت شخصية البارون إيذانا بانقضاء عهد أهل نجمة ومالت شمسه واستشراف عهد جديد.

شيء آخر مختلف في التعامل مع كليشتش العاطل، الفقر والعوز والجوع لعش في الملعب، ويستخدم التشكك للعودة إلى حياة العمل، بالنسبة إلى كليشتش هناك رأي آخر، إنه ليس هاملا، ولكنه حرفي فقد حانوته، مثل هذه السمات تصبح عديمة بالحجج، حيث إن كليشتش لا يملك وهما طبقيًا. لقد صب جام إهانته وإساقته على زوجته ليزيد من معاناتها، هو بالنسبة إليها، وإلى سكان الحضيض يصورهم بصورة أنانية، هذه هي المأخذ التي قبلت ضد كليشتش، ولكن هذه المأخذ يجب ألا تقودنا إلى فصله عن البروليتاريا.

نعت جوركي كليشتش بالطبعة والهستريا، وهو حقيقة لم يدانح في ذلك، كليشتش يتخلص حلمه في أنه يأمل في البداية أن يساعد موت زوجته على الفرار من نزل الحضيض، لقد كان هذا تقديره، وإن كان يصرح به علنا، ولكن موت زوجته ضلعه أكثر عمقا في الفقر والبؤس وجعله أكثر اقتئابا، كما جعله ينسى كل الأشياء الأخرى، من خلال وضعه هذا لا يجعلنا نجد سببا واحدا لاعتباره من خارج الطبقة الكادحة، هذا يمكن اعتباره ضمن طبقة البروليتاريا، بعد الثورة كتب جوركي: سوف أشطب الكلمات التي كتبها عن انتماء كليشتش الطبقي، لنج ورفاقه نظموا أمثال كليشتش داخل إطار اجتماعي، لم يكن هي رأيهم إيمانا بعمق، بل أدخلوهم في حزب لقد أخرجوهم من تلك القوضى، إن السمات السلبية لكليشتش أخذت على أنها مأساة إنسانية عميقة، لقد كان يعاني في بداية المسرحية.

كليشتش: «الباس الآخرون- تعني بهم هؤلاء الحشالة من الناس، الأنفاق والمصوص النهار ... الذين يشعر الإنسان بالعار لجرد النظر إليهم، أنا أعمل منذ كنت طفلا حتى الآن، هل تقصد أنني لن أستطيع الخروج من هذا الجحيم؟ بالتأكيد سوف أخرج، حتى لو كان زحفا، وعندما تموت زوجتي سأخرج من هنا حتى لو قطعة قطعة، لا بد من أن أخرج ... مع زوجتي تموت ... جئت إلى هنا منذ نصف عام، ولكنه بالنسبة إلي كما لو كان ست سنوات»^(٣٢).

لا بد من أن نضع كليشيش وبينوف في قائمة الحرفيين، مع أنهما مختلفان جداً. بينوف يمثل أقصى جهده للخروج من هذا التأوى (يعلم بالهروب من الحضيض مثل كليشيش). إنه يعمل أصلاً بأهنا دهنياً في نفسه. إنه يأمل في الحصول على حياة أخرى. شأنهما شأن القص بيل الذي تدور في رأسه الفكرة نفسها. بينوف يشعر في التأوى بأنه في بيته. بأنه غير مكتوت للناس والحياة. ليس أقل من البارون. عدم إكتراته قد يصل إلى درجة خطيرة. عندما كانت أنا أخرجوه إلا يحدث ضجيجها ويتركها لثموت في هدوء. رد عليها بيلوف بعدم ميلاة وتحجر «الضجيج يعوق موتك». «لا تستطيعين أن تبعد الموت بالتقليل من الضجة». وعندما قال له «لو كان» «إن أنا سريعاً ما تموت». قال فقط: «إن سوف يتوقف السعال إنه شيء مزعج»⁽¹²⁾. وعندما أبلغته بالاشأ بأن أنا سألت كبراً. «لقد كنت أخيراً عن السعال»⁽¹³⁾. لا يوجد أحد يتحدث هكذا في المسرحية غير بينوف. إنه يصبح أكثر حيوية عندما ينتقد أي شخص، أو يلجأ إلى التبرير أو التماس الأعذار. أو يتنبأ بأي شيء بغيض. وينال تعصدا دائماً من كليشيش. من الأشياء التي لا يمكن إخطائها. أن موقفهما مشابه من التسمية الخارجية. بينوف ضد الكذب لأنه لا يؤمن بشيء. سواء كان كذبا أو حقيقة.

الموت في المسرحية

الموت المزعج في المسرحية هو موت الحقول. موتة أنا. يوجد في المسرحية أيضا القتل والانتحار. كما يوجد الموت التلقائي لكليشيش. كما يعرف موقف لوكا الذي قوى فيه شوق الخروج من هذه الحياة إلى حياة أخرى القتل ولكنه لم يذللهم على الطريق إلى هذه الحياة⁽¹⁴⁾.

الحبكة وبناء الشخصية

لقد كانت مسرحية الحضيض حقاً معارضة سريعة لقوانين فن الدراما المتعارف عليها. لقد ثبت بما لا شك فيه أن قوانين هذه الدراما خضعت لمبادئ درامية خاصة بجوركي. وإنها تختلف عن أعمال جوركي السابقة نفسها. قد يعتقد الإنسان أن جوركي يجعل قانون وحدة معالجة العضوية. كما يرى البعض أن مسرحية الحضيض ليست دراما على الإطلاق. لا يوجد في بنائها نقطة الجذب. وأنها مجرد مشاهد متلاحقة بعضها ببعض. وتخلو من الوحدة العضوية. ولا تخضع لقوانين الدراما. بل إنها تفكر إلى البناء الدرامي⁽¹⁵⁾. وإنها عبارة عن موضوعات متجاورة لا يربطها رابط. العلاقة الموجودة بين كوستيوف وفاسيليسا وبيل وناشأ مثلاً. هذه المادة تصلح لدراما اجتماعية. وهي تعطي تفسيراً للمعنى نفسه الذي لمسرحية أوستروفسكي «الأمموس والحب». العقدة الثانية تربط بين كليشيش وأنا. والثالثة بين البارون وناستيا. والرابعة بين كفاشنيا «Kavashnia» و«سيدفيد» «Miodovod». وهناك دور مستقل بذاته في المعالجة هو قدر المثل. كذلك بينوف. اليوشكا وأطرون. وبينو جوركي كما لو

الخيال وأبطال يومكم الجديد

أنه قد استخدم شخصياته كنوع من الأمثلة لحياة سكان الحضيض. وبشكل أو بآخر فإن معظمهم لا يتغير. ووصل إلى هذه النتيجة بعض النقاد الذين رأوا في الحضيض مجرد إطار جمع مجموعة متنوعة من الصور التي وضعت في إطار واحد.¹⁴⁰ ويرى قطاع كبير من النقاد أن الرباط الوحيد الذي يجمع الشخصيات في «ثيمة» واحدة هو أحاديثهم حول الحضيض، وأنها مسرحية تغرق في الأحاديث. وبها إصراف في استخدام الحوارات الفلسفية التي تتصهر في مجادلتهم. وأن الشخصيات الحية تكاد تكون معدومة، لأن جوركي يظل يعبرهم معلوماتهم وفكرهم. ولهذا يعتبرها البعض دراما فلسفية تناقش قضايا مجردة مثل الكذب والحقيقة، بينما يراها البعض الآخر دراما تعرض بيئة اجتماعية بأكملها. وهي حقيقة الأمر فإن كلا الرايين قد أصاب بعض الحقيقة، لأن المسرحية قد احتوت هذه الجوانب في طياتها، ولكن المسرحية أشمل وأعمق من هذا.

وسوف نعمل على تفهيد أبرز هذه الآراء. أ. سافورين، (A. Savvin), مثلاً يدعي أن هذه الدراما تتصهر في الأحاديث، ثم أضاف قائلاً: شخصيات إنسانية حية تكاد تقتصر إليها المسرحية، لأنها تبني فكر جوركي وثقافته. فهي تتحدث بمعارفه ووعيه وليس بمعارفها هي ووعيه. هذه الفكرة نفسها عند أ. كوجيل، (A. Kogel)، حيث يرى أن الشخصيات في الحضيض: شخصيات غير فاعلة ويستلكر أفكارهم. فهم جميعاً يتحدثون فيما بينهم ولا تربطهم علاقات. وهذا ما يحدث للفكر بينهم. ويتحدث الإنسان في الحضيض كما لو كان في مناقشة فلسفية وهي التي تشكل وحدة المعالجة.¹⁴¹ ناقشت الشخصيات فكرة العقيدة، الزمن والكافر والمعارضات أو أخلاقيات السكان. إن الحضيض ثبت كدراما فلسفية. تناقش أفكاراً فلسفية محددة، لماهيم محددة ليشر مختلفين، إمكان الحياة، إيجابية وقدرة الإنسان على الصمود، اختيار القيم. ومن الكلمات التي قيلت أيضاً عن مسرحية الحضيض: إنها لا تعالج مشكلة فلسفية، وإنما تطرح الأسئلة الإنسانية العامة، ولكن هي بيئة اجتماعية تنعكس في صفحات متفرقة للحقائق الروسية في بداية القرن العشرين.¹⁴²

ويؤخذ على جوركي حقاً أنه أراد أن يحشر في الحضيض كل الأشكال التي سادها في حياته بالإضافة إلى الشخصيات التي سبق له أن عالجها في قصصه السابقة، حتى أنه أراد أن يضيق إلى سكان الحضيض أحد التخدم السابقين. وهذه الشخصية أراد أن يستخرجها من تداعي حياته في أيام الصبا. وفي النهاية حذف هذه الشخصية. جاء ذلك ضمن ما ذكره ستانيسلافسكي عن المسرحية، ومع ذلك ومن دون هذه الشخصية لتعدد التوان بأكثر أشكال الحضيض، هؤلاء الذين يخرجون من كل الطبقات الاجتماعية. من الأرستقراطية، من الحرفيين، من الفلاحين، من البروليتاريا، هذه التوزيعات الاجتماعية

لها أهمية كبيرة. لقد أجبروا على التفكير في النظام العام للوجود، بمن فيهم من انزلق من كل سطح لامع إلى الحضيض. وكان أهم عمل للطبقة البيروقراطية المعادية في السرحية هو كوستكوف.

لغة شخصياته

اللهجة النبرية الاجتماعية الاشتراكية لأبطال جوركي نالت منه أكبر دعم لغوي. كان أسلوبه هو الشعائر عليه والفني بالمعارات المبتذلة، حيث كان يطلع إلى الوصول إلى مستوى أدبي معين، تطلب ثراء وقوة مبالغة ومبالغة للإيهام. وسريعا ما ترك شخصياته تتحدث بأسلوب الشعب. الكتاب الروس في القرن التاسع عشر كانوا غالبا يتقاسمون كلمات التشردين، ولكن منشردني جوركي كانوا يأخذون صوته ويرتق بهم ويرتقي بأسلوبهم. ظهرت كل هذه المحاولات أيضا عند تولستوي باهنة وجافة. لقد كان جوركي الشعب نفسه. ولدت روسيا في قلبه. تعتمد بكل خبراته الحرفية. يعرف أيضا كل التعبيرات الشعبية والشفهية. كل مصطلح حتى الصفات اللغوية التي يتعامل بها المجرمون، مفردات العلماء، فهو يستعملها ويضمها مفاجآت مثيرة ونهايات غير منتظرة مع الغزارة الخلاقة والتركيبات اللغوية غير المعتادة تول على إمكانات كبيرة، ويذكر أن معرفة جوركي بلغة الشعب غير محدودة. هذا هو الحال مع كل حكم سليم. تلك الشخصيات، كلمات موزونة، كلمات بلا أهمية نجدها تحولت إلى مفردات وشهقة قياضنة، لأنه وضعها في بناء جديد، هذه إعادة اللغوية - التكرار - أساء جوركي أخيرا استخدامها، لكنها في الوقت نفسه رفعت أسئلة أعماله، ربط أعماله بدماء الرومانسية الساخنة، مع نمطه لأبطال ما قبل الثورة، لقد كان لهذه الاستخدامات طراقة وتجديد جذاب، في هذه الأعمال أصبحت كما قيل، هذه اللغة المتنوعة فائقة غير لامعة، سريعا ما تركها تتحدث بلسانه، هذا ما يقابل ما يسميه الإنجليزي «بالآداب الرفيع» ولكن يبقى له قوالبه اللغوية، ومذهبه الأدبي الذي مر في أسوأ مدرسة، كما نجد نمطه التسلية قليلة القيمة، ولفته حوارية على هيئة شلال، سهل من الكلمات مناسبة، وقد قيل إن تشيخوف قد حذره مرارا من التدفق العاطفي والوجداني والتكديس الصفات والكلمات الكبيرة غير النبرية والحشو الذي لا لزوم له. في رواياته نجد تكرارا مستمرا لوصف الطبيعة، أرض الفولجا الشاسعة، الغابات البيرة، ليس دائما سعيدا، على عكس تشيخوف قليل الكلام لدرجة البخل، لكنه كان يمكنه وصف الشطر والأفانق بصورة أفضل.

وكما يقال أيضا فإن جوركي يفرض الشعر بعماس كبير، ولكنه كثره شيئا جدا. ورغم هذا التناقض لتقصائد الرديئة، إلا أنها كانت السبب في جزء مهم من نجاح الكاتب الشاب. حتى قيل بأن

التفكير وأبطال يوركي اليند

الجماهير الروسية العريضة لها ولع شديد بالشعر الروسي، عندما يكون مضمونه أيديولوجيا فقط، وعندما تكون القيمة الثورية أعلى من القيمة الجمالية، باستثناء هذا فإنهم يفضلون نثره على شعره. كانت الجماهير تنظر إلى المضمون الأيديولوجي بصرف النظر عن إمكانات جوركي، حتى أنه كان يكتب شعرا سيئا، بل إنهم كانوا يرون في نثره شعرا لجود أنه يتناول موضوعات تهم أفكارا أيديولوجية كانت تستجيب لها الجماهير الروسية العريضة وكانت تعبرها نداء الثورة حتى في القصص التي تتناول أفكارا أسطورية، وأشهر فقرة «جنون البطولة» اعتبرت صرخة حثيئة للثورة، قال أحد العجائز عن «طائر الماصفة»: لا يستطيع الإنسان أن يجد في أدينا عملا آخر، ذلك العمل الذي عاش طويلا في عدة طبقات. لقد طبع في كل مدينة وأخذ طباعات مذكورة، وكل ملكيات الطباعة عملت فيه. ونسخ باليد. الإنسان يجده في أيدي العمال وفي الحفلات الدراسية للطلبة»⁽¹⁾.

ما حذفته الرقابة القيصرية من النص

الحكومة القيصرية قد هدمت المسرحية بصورة أفضل من بعض اللغز، حيث لم ألغهم المسرحية على أنها مجرد تذكير بالماضي أو مجرد مناقشة مجردة للحقيقة والكذب. ولقد صرح

نيكولاس الثاني: «إن موجة مسرحية الحديثي ضار جدا، ومن وجهة النظر الحكومية، أنه يتحرك في الجمهور انطباعا قويا بخاصية الأشياء الفاتية وغير المستساغة بالنسبة إلى الحكومة. وفي الوقت نفسه، منعت المصححة اليومية البلاغية التبرالية طرافة العضيف، على أنها تفتت روح النماذج».

صرح وزير الداخلية «يليشو» (Petrov) قائلا: «إن هذه المسرحية تعطي سببا لأن نعتبر جوركي إنسانا خطيرا، وزعيما لحزب الثوريين الساعطين»⁽²⁾.

ولم تلتزم الرقابة القيصرية في تقريرها عن لوكتا باعتبارها إياه هاربا من أحد السجناء، لقد استقبلت الوضع التالي في الحوار: «أقول لهم غايتمك الشبهاتية أصبحت تتوسل من أجل الخبر؟ ... المرء يتوسل ولا أحد يعطيه ... هذا يعود إلى الصبر». الرقابة كان يمكنها أن تلعب أمرها، كما لم يسلم أيضا كليشيتش من الرقابة فهي لم تتركه يتكلم عن الحقيقة، لقد حذروا كلماته: «لا يوجد عمل ... لا يوجد ركن يجد فيه الإنسان الأول». إننا لا نستطيع أن نعيش الحياة ... هذه هي الحقيقة» إنها نفسها كلمات الفلاح الذي كان يصور بها في أثناء المجاعة: «لا نستطيع أن نعيش» ... متشابهة، وتعطي جرس إداة التنظيم الاجتماعي في ذلك الوقت. ذلك التنظيم الذي جعل ملايين الناس الجوعى يسقطون فريسة لحياة الحشيش. تلك الفترة الزمنية كان لا بد من أن يجدها جوركي بالاهتمام بالحياة الساريين. في أحد المقالات حول تبعات الجوع والأزمة كشفت أسكالا الشيلية (في عددها رقم 1/1901)، هي مدينة

استراخين قامت بمصنفة من الصدام بين العمال الذي جاءوا من القرى وحفلة المدن. وقد ألفت إدارة المدينة القبيض على هؤلاء كنوع من التوفيقية⁽¹⁷⁾. إذا وضع الإنسان في اعتبارك كل هذه الحقائق يمكنه إذن أن يدرك كم كانت الصورة حارقة عندما كتب جوركي الحضيض، لا بد من أن يأخذ الإنسان في الاعتبار كل تلك العوامل الحقيقية في بداية القرن العشرين التي جند جوركي الاهتمام بها من خلال الثقافة اليساريين.

وفي بداية القرن العشرين ظهرت بضع مسرحيات حول الحفلة، بعضها كتب قبل الحضيض، مثل كوميدتها راكلي (Rakly) -متشيرة الجنوب- لمؤلفها ب. شوشينيس P. Schuchinis، والتي منعت الرقابة عرضها سنة ١٩٠١، وكذلك مسرحية «في الوحل» من تأليف ف. كورميبوسوف W. Kormiliosov. العقوبات التي اتخذتها الرقابة ضد هذه المسرحيات جعلت بلا شك التطلع إلى مسرحية الحضيض يزداد، وجعلت النجاح والتأثير يكرران⁽¹⁸⁾.

استقبال النقد لمسرحية الحضيض :

لا شك في أن مسرحية الحضيض قد أحدثت نوعا هائلا في كل الأوساط، وعلى جميع المستويات: جماهيريا وسياسيا وثقافيا وفلسفيا، بل إن نافدا مثل ميشل بيتر يعتبر أن مسرح جوركي قد بدأ بمسرحية الحضيض وانتهى بها أيضا. وبعض الأعلام يرى أن جوركي قال كل ما لديه في هذه المسرحية، وحشد فيها كل أفكاره وصورة الفكرة التي اعتنقها في شخصيات من قبل. وإن كان جوركي يرى أن من وراء نجاح هذه المسرحية لنواة الفهم بل إن النقد أبحث لديهم الرغبة أيضا في فهمها. ومن هنا تباينت الآراء وجاءت التفسيرات عكس توقعات ومقاصد المؤلف نفسه.

لقد قرأ جوركي على تولستوي بعض مشاهد من مسرحية الحضيض، لكنها لم تعجب تولستوي وقال لجوركي: أنت أشبه بديك يصبح لكل شيء. وحول لوكا أبدي ملاحظته التالية: العجز الذي في مسرحيتك ليس لديه قبول. الإنسان لا يستطيع أن يصدق نوابه الحسنة. بعد سنوات كتب تولستوي حول جوركي في مذكراته: لقد قرأت بعد الظهور عن جوركي، لدي إحساس غير طيب تجاهه، ضد ما أكافحه، إنه مثل نلشه كاتب متوار، موهبة كبيرة ولكن ينقصه الدين والاقتناع بفهم أهمية الحياة. أما جوركي فقد رأى في تولستوي نبيا أعين جديدا⁽¹⁹⁾، عندما شاهد الذين عرض مسرحية الحضيض كتب إلى أمه يقول: كم هي السعادة أن نرى في مسرح الفن الروسي عرض مسرحية الحضيض. لكن بعد أن حلق الذين مقصده عذب ثورة أكتوبر بقليل لم يشعر بأن العرض قد ليس توقعاته المأمولة.

وكان تعليق جوركي على أحوال النقد في تلك الفترة، بأنهم استمدحوا المسرحية، ولكنهم لم يرقبوا في فهمها⁽²⁰⁾. وبعد نشر المسرحية كتب كثير بعضهم أن لوكا هو حامل أفكار جوركي، «العالم يعيش من خلال الكتاب»، قال نافدا: «نحن نشكر لوكا جوركي من أجل قصيدته

التيقن والجمال يوم كم البعد

الشعرية». ونافذ آخر شكر جوركي من أجل مطالبته بالتمسك على التسامح التي استقرت في قام المعجز الرائع. ونافذ ثالث أضاف أن لوكا لم يكن أحدا غير دانكو (Dancko) ⁽¹⁾ الذي أخذ ملائحة والقيمة فقط. ونافذ رابع أنهى كلامه، بلوكا نقذ جوركي إلى اتجاه واحد نحو الإبداع الواقعي بإشعاعاته للفن النقي.

مثل هذه الأفكار عبر عنها كثير من النقاد البورجوازيين وكذلك خارج البلاد. هنا حكم أحد النقاد الفرنسيين على الحضيض «جوركي لنوع الاتجاه الأخلاقي القوي التصوفي دوستويفسكي وتولستوي ذلك الذي سخر من هذه الأخلاق. والسرحة لم تعرف طريقها إلى خشبة المسرح بسهولة. وإنما واجهت مناهض كثيرة، حيث ذكر جوركي أن الكاتب الثوريين حاولوا الدفاع في الاتجاه المضاد لمرحبه الثورية وإنكارها. أولا حاولوا سد الطريق أمامها حتى لا تصل إلى خشبة المسرح. الآخرون حاولوا أن يوصلوا قلوب الناس من ناحيته. ويعتقد جوركي أن التقييم الخاطئ للبورجوازية الليبرالية لمرحبة الحضيض لم ينتج عن موقف واع، وإنما أغلبية الحالات أسست رأيها على سوء فهم واضح للمسرحية. وقد شبههم جوركي بلوكا «إنهم مثل لوكا ينشرون الصبر والتسامح والمصالحة والوسط والويل بطبيعة الحال نحو القيم السلبية». ولا شك في أن من أمثال سوء الفهم هذا إذا ما تحقق لأصبح لوكا أهل تعقيدا وأهل إلى التعقيد، ولم يكن ليؤيد عن مجرد نصاب سحنال، والفقدت المسرحية جانبها كثيرا من أهميتها كانت مضمين مسرحية تعالج الكذب المثوي - «عقيدة الأسياء وعقيدة العبيدة» الذي كان حتى تلك الفترة هو وسيلة المثوريين ويبدو إلى التخاذل الذي يؤهل للصبر والتسامح. عندما لم تكن المسرحية تستحق الانتقادات إليها.

فرانس ميرنج (Franz Mehring)، تحدث عن ذلك قائلا: إن الضغط على جماهير الشعب الروسي هو الذي أقل كاهلهم وفرض عليهم روح الاستسلام، وأدعى ذلك أنه في هذا المناخ قد نشأ وترى لوكا الذي اكتسب حكمته من تلك البيئة الأبوية. وأن جوركي قد عرض هذه الحكمة في الحضيض على سبيل البروفة. كما أظهر جوركي أنه ضد ادعاء الإنسانية، حيث كان هذا الادعاء يشكل خطرا حقيقيا على عملية تهية الملايين المطعونة للثورة الروسية. فقد أظهر كم كان الخطر جسيما، وهذا ما ظهر بوضوح في كلمات ليج بعد الثورة الروسية الأولى، حيث ذكر أن مثل هذا التنازل التولستوي في مقاومة الشر كان أحد الأسباب في عدم تعبئة الناس لمواجهة الظلم، وأن هذه الروح الانهزامية قد انعكست على الجماهير بالسلب مما أدى إلى فشل الثورة الروسية الأولى ⁽²⁾.

(1) «دانكو شخصية أسطورية جاءت في قصة «المعجز» لرجيل، ضمن الحكايات التي يرويها المعجز القس. ودانكو هذا قد نزع قلبه من صدره، ووضعه فوق رأسه ليغير الناس الطريق.

وهكذا نجد الكثير من النقد قد أسس رأيه على فهم خاطئ، بل ويظهر عدم رغبة النقاد أيضا في فهم المسرحية، وإن التفسيرات الغامضة لشخصية لوكا ما زالت تتكرر حتى يومنا هذا بين النقاد السوفييت، وكذلك الشخصيون في الأدب الذين لديهم اقتناع بأن جوركي لم يرغب في إظهار سلبيات الكذب والحلم الذهبي لكل فرد، ولا هو أراد إظهار الجوانب الإيجابية في الإنسان.

حول هذه الخصوصية كتب تين - «اليوم أصبح الجمهور يأخذ قيمة الحضيض على أنها وصف بئس، وهي تعمل أيضا هكذا من قبل المسرحيين. لا يوجد في حياة الحضيض أسباب، لقد نهضت بالأنافة والنظافة، لم يبق لي شيء فيه غير الرجل العاري، فقط كما قال بيوف». بينما كان هذا الشاهد في حينه يمثل قوة انجارية هائلة، يوجد صدى جارها وصيغها عند الجمهور. لتتخيل أنفسنا للحملة بين صفوف المشاهدين في بداية القرن، في الصفوف الأولى يجلس رفاق البارون، هؤلاء الذين يتصرفون على مكانة في المجتمع. إنهم أجبروا كرمز أن يكونوا ضمن أبطال جوركي، إنهم يعتقدون فيما بينهم أن ليس لهم نظير، ولكن يسمع لهم من يقول للبارون إنه لأول مرة في حياته يتحدث بذلك، ويصيحوا عاتقا شجاعا من صفوف الجمهور يقول: صواب، براهو. وهكذا عرض جوركي شخصية البارون كإهانة لنهاية هذا العصر.

ويأتي البحث إلى رصد أهم الآراء التي انحصرت في رأيين رئيسيين قد انتشرا بقوة حول أنماط الحضيض. الأول يرى أن أهمية المسرحية تعود إلى أن جوركي استطاع هنا أن يحشد كل ما قاله من قبل عن الحياة في هذه المسرحية، وبهذا يكون قد أغلق هذه الثيمة المهمة لأعماله السابقة، أتاح هذا الرأي ضيقا إلى ذلك أن جوركي لم يعمم فقط، ببساطة، ما قاله من قبل ولم ينهه، ولكنه أعاد النظر في موقفه السابق تجاه الحياة واستدعاهم من رواياته المختلفة وأسفلهم في الحضيض. وبهذا استطاع جوركي أن يدفع بعضهم الجديد. تستند وجهة النظر هذه إلى أن جوركي نفسه قد أشار إلى ذلك، من أنه لم يسمع بعض الشخصيات من الحياة مثل ساتين، بيوف والبارون. لقد التقط هذه الأنماط، هي أشاء لحوائه في أيام الصبا، وفي تلك الفترة تعرف على العديد من الوماط الذين يؤاسون الناس بالكاذب، هؤلاء يتشابهون مع الحاج لوكا. لقد شرع جوركي مباشرة أنه جمع شخصيات الحضيض، عندما كان تقريبا في العشرين من عمره، في أشاء تأمله للحياة والوجود. وبطبيعة الحال ترتبط هذه الشخصيات بآليات جوركي في أيام الشباب وفي قصصه المبكرة حول الشرير الروسي. من هذين المصدرين تولدت هذه الأنماط. جلي أيضا أنه اضطلع بتجريد هذه الشخصيات، أي اكتسبها صفة التعميم بعد أن انتزعها من أصلها الواقعي بدا من تشكيلها وانتهاء ببل. وكذلك بطولة قصة «واحد في الخريف» إلى ناستيا، وحتى من الأمير شاركو (Scharko) إلى البارون.

السيرة وأطوار جورج اليوز

لقد جرد هذه الشخصيات عن عيود، ولا شك في أنه ربطها بالفكر ونموه الإبداعي، على الرغم من هذا يجب ألا يؤخذ هذا الرأي على أنه الزاوي الصواب، لأن هذا بالتأكيد ليس كل كيان المسرحية، على الرغم من أنه يتناول معظم شخصوسه، ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد ولا بهذا القدر من البساطة، ولكن المهم هنا أن جوركي قد كتب شيئاً مختلفاً في الحضيض عما كتبه في رواياته السابقة، شيئاً جديداً، ليس هذا فحسب، لأن المسرحية تدور في تلك تطور ثيمته الفسلفة، ولكن الأمر أعمق من هذا، فقد قدم طرحاً جديداً للأسئلة الناتجة عن المفترقات التاريخية.

أما أصحاب الرأي الآخر فيرون أن جوركي قد وضع مرتكز مسرحيته على ثيمة القرن الألفية المعروفة «الحقيقة والكذب»، وأن هذه المسرحية مرت بأطوار: المرحلة الأولى لها ارتبطت بجوركي والصفاء في قصصه، بالإضافة إلى المرحلة أو الحالة الثانية لها، مع تشابهن (طائر يشبه طائر الحسون) الكذاب، وشبهت (نقار الخشب) الذي يحب الحقيقة، ومرة أخرى في الشيطان وأعمال أخرى حول هذه المشكلة، وجهة النظر هذه قد أسست على بعض تصريحات جوركي عن المسرحية.

في أحد المقامات مع جوركي سنة 1909، مع إحدى صحف بطرسبرج صرح جوركي بأن «السؤال المهم الذي رغبته في طرحه هو أهمية الحقيقة أم الواساة»، في المسرحية تحدثت معظم الشخصيات حول هذا السؤال، وبهذا ظهرت هي ثورة العمل⁽¹⁾.

في حقيقة الأمر إن هذه التصريح لم تهدف إلى وصف بيئة أو وسط معين، ولكنها ركزت اهتمامها على عرض طبقة اجتماعية محددة، ومن الخطأ أيضاً أن تعتبرها مسرحية فلسفية مجردة تبحث في طرح الخصائص المجردة للعالم وطرح سؤال الحقيقة والكذب فحسب، لجرد أنهما يقفان في صلب مشكلة المسرحية، لكنها في الوقت نفسه تحمل أفكاراً ومعنى سياسية متعددة، ليست من أجل قضايا فلسفية مجردة، ولكن من أجل تعميق وعينا بجوهر الحياة، فهي تهدف إلى إثارة مليون إنسان في الناضي الحاضر، لقد تصدت هذه الدراما لتحديات وصرافات أيديولوجية حادة، ما زالت مستمرة حتى يومنا هذا، الضموم التاريخي المحدد والحياة القريبة لهذه الدراما توضح نفسها، عندما نسال أو نطرح سؤالاً حول جوهر أهمية الشكل سوف نجد أنه ليس من بين شخصيات الحضيض من أقل أهمية من الآخر، ولا توجد شخصية تمتلك الحق في أن تعمل الدور الرئيسي في المسرحية، تحت أهمية الشكل نفس صورة الحياة في الحضيض، جوركي كان قد تناول مشكلة الغش والخداع في أعمال أخرى، باختصار إنه لم يؤسس موقفه فجأة، حتى عنوان المسرحية، فإن جوركي لم يجد عنواناً سريعاً لها، فقد أسماها في البداية «يلا شمع»، ثم «ليل الجبال»، ثم «فخ الحياة»، وأخيراً الحضيض، بعد أن وجد هذا الاسم أصبح للجمهور كبرج من الإثراء للكلمات الماثورة.

وهي ختام بحثنا هذا يتأكد لنا أن المسرحية لم تكن مجرد طرح فلسفي فحسب، كما ادعى بعض النقاد، ولم تكن كذلك مجرد وصف بيئي لعدد من الشخصيات المنسقة من القاع أو الحضيض، وإنما كانت انعكاسا لمعصر بأكمله بكل تياراته واتجاهاته الاجتماعية والفكرية والسياسية، كما أنه ربط هذه الانعكاسات في شبكة علاقات دراسية بارعة وهي عملية تشريعية غاية في الدقة، وبها من الثراء الدرامي ما أضاف إلى تاريخ الدراما العالمي شكلا ومضمونا جديدين وحوت أطلالا ووجوها لم نعرفها الدراما بهذه الكشافة من قبل، ويكفي أن نقول: إن الكاتب الألماني برتولت بريشت قد أقام أساس مسرحيته «السيد بونتيلا وتابعه ماتى» من أحد ملامح شخصية بينوف، كما أن بينوف أقرب إلى الشخصية التي قد لعبها بعد ذلك شارل شايلن في فيلمه «ضوء المدينة الكبرى». كما تركت مسرحية الحضيض بصماتها الواضحة على الكاتب المسرحي اللامع نعيان غالتور في مسرحيته «الناس التي تحت».

فمسرحية الحضيض كان لها أثر سياسي كبير في عملية التحريض الشعبي والتهنية للتمرد والثورة على النظام القيصري الجائر، لقد أظهرت إلى أين يؤدي طريق المسألة وما أخطار هذه المسألة والدجل.

وأهم ما خرجت به هذه المسرحية من أهداف، أنها طرحت قضية العلم والإيمان، قضية الكذب والمقبرة، الإنسانية وانحمار الإنسانية، طرحت كل هذا في صميم ووضوح، ليس فقط صور الجوع والفقر في الحضيض ولكن في الأهماء التي يستلهم طبيعيا بالإضافة إلى القوة السياسية، كذلك من الأجيال المهمة وميض جوركي حياة الحضيض بكل خصوصياتها التي دعت إلى مرحلة تاريخية جديدة وشررت بقرب انهيار الرأسمالية في روسيا.

يتطور هذه المسرحية تحرك الراي العام على أوسع نطاق، وقد وجدت صدى لدى الجماهير العريضة وأصبحت جزءا من ريبورتوار المسرح الروسي ومسارح العالم.

هوامش البحث

- 1 أحمد محمد عطية، مكسيم جوركي (أحيائه وأدبه) الدار الوطنية للطباعة والنشر، سلسلة «مناقب وشخصيات»، العدد 175، القاهرة، سنة 1991، ص 27.
- 2 مكسيم جوركي، طفولتي، مقدمة: يوليم القزولي لوتشارسكي - الطبعة الأولى: ترجمة العلمي سهيل أيوب - دار التقدم، موسكو، 1967، ص 11.
- 3 أحمد محمد عطية، المرجع السابق، ص 21.
- 4 Herausgegeben von Iso Staupe, Maxim Gorki, Drama und Theater, Berlin, 1968, S. 199.
- 5 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص 17.
- 6 انظر: سيد حامد السراج، أوراق من هنا وهناك، (سلسلة اقرأ)، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 21 - 177 تعان عائلتي، برنار ميشو جوركي، أراجون (سلسلة رواد الفكر)، القاهرة، دار الفكر، د.ت: كمال حيد، دراسات في الأدب والتسريح، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1996، ص 44 - 1-8 بانكو الكافون، تعريف: بالرواية الروسية، ترجمة محمد الدين مفتي، (سلسلة الألف كتاب)، دار النهضة العربية، القاهرة - د.ت: الكسندر بلكش، مسرح مكسيم جوركي (الكتاب في عصر العلم ومقالات أطرو)، ترجمة طاهر دوار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1967، 1977، 1987.
- 7 Herning Riechbier, Gorki, dv, Friedrich - Verlag - Hannover, 1973, S. 7 - 20.
- 8 Nina Goufinkel, Gorki,ro ro, Hamburg, 1958, s.8.
- 9 تونا، مرجع سابق، ص 14.
- 10 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص 17.
- 11 الترجمة السابق، ص 8 - 9.
- 12 الكوزا، المرجع السابق، ص 14.
- 13 الترجمة السابق، ص 17.
- 14 الترجمة السابق، ص 17.
- 15 الترجمة السابق، ص 14.
- 16 مكسيم، الترجمة السابق، طفولتي، مرجع سابق، ص 17 - 18.
- 17 مكسيم جوركي، طفولتي، مرجع سابق، ص 19 - 17.
- 18 تونا، مرجع سابق، ص 9.
- 19 تونا، مرجع سابق، ص 17.
- 20 المرجع السابق، ص 17.
- 21 أحمد محمد عطية، مرجع سابق، ص 21 - 25.
- 22 مكسيم جوركي، القاصيص (1917 - 1919)، مقدمة: يوليم القزولي لوتشارسكي، ترجمة العلمي سهيل أيوب، دار التقدم، موسكو، 1967، ص 10.
- 23 أيزا شوكيد، مكسيم جوركي دراما ومسرح، مرجع سابق، ص 210.
- 24 Maxim Gorki, Nachtsayl, Reclam, abersetzt von August Scholz, Stuttgart, 1986, S.39.
- 25 المصدر السابق، ص 19.
- 26 المصدر السابق، ص 11.



18	المصدر السابق، ص 18.
19	المصدر السابق، ص 18.
20	المصدر السابق، ص 76.
21	المصدر السابق، ص 78.
22	المصدر السابق، ص 76.
23	المصدر السابق، ص 76.
24	المصدر السابق، ص 77.
25	المصدر السابق، ص 50.
26	روشن بینار، مرجع سابق، ص 25.
27	المصدر السابق، ص 17.
28	المصدر السابق، ص 77.
29	المصدر السابق، ص 71.
30	المصدر السابق، ص 91.
31	روشن بینار، مصدر سابق ص 27.
32	المصدر السابق، ص 71.
33	آهوزا، مرجع سابق، ص 18-19.
34	المصدر السابق، ص 227.
35	المصدر السابق، ص 29.
36	المصدر السابق، ص 28.
37	آهوزا، مصدر سابق، ص 227.
38	المصدر السابق، ص 225.
39	المصدر السابق، ص 225.
40	المصدر السابق، ص 227.
41	روشن بینار، مرجع سابق، ص 18.
42	المصدر السابق، ص 57.
43	المصدر السابق، ص 17.
44	المصدر السابق، ص 79.
45	المصدر السابق، ص 40.
46	آهوزا، مصدر سابق، ص 220.
47	المصدر السابق، ص 206.
48	المصدر السابق، ص 206.
49	المصدر السابق، ص 206.
50	المصدر السابق، ص 206.
51	نهاد، مصدر سابق، ص 11 - 15.

- ٥٣ أيزا، مرجع سابق، ص 2٠8 - 2٠9 .
٥٤ المصدر السابق، ص 2٠٠ .
٥٥ المصدر السابق، ص 2٠١ .
٥٦ المصدر السابق، ص 219 .
٥٧ المصدر السابق، ص 222 .
٥8 المصدر السابق، ص 213 .
٥٩ أيزا، مصدر سابق، ص 194 .

